أحمد فقيه

انثروبولوجيا سارتر والماركسية

الندرة والعنف





أنثروبولوجيا سارتر والماركسية

الندرة والعنف

أحمد فقيه

أنثروبولوجيا سارتر والماركسية

الندرة والعنف

دار الفارابي

الكتاب: أنثروبولوجيا سارتر والماركسية
المؤلف: أحمد فقيه
الغلاف: فارس غصوب
الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2010
ISBN: 978-9953-71-493-6

إهداء

إلى زوجتي مريم
وأولادنا يوسف
يارة
يمنى

المدخل

توطئة للموضوع: عن مفهوم الندرة والعنف

الفلسفة هي واحدة فكراً ونظرية في بعدها الإنساني، فقد وجدنا في الفلسفة المعاصرة تعاطياً وتماساً بالقضايا الحاضرة وتواصلاً معها، عدا عن كونها استمراراً لما سبق، فإنها بحد ذاتها صارت طريقاً، ومنهجاً في فهم الواقع وتجلياته، وإن بدا بعضها في غاية التعقيد، كما مع فيلسوفنا جان-بول سارتر، الذي توجّه إلى بلورة فلسفة سبق ووجدت، أعني بها الوجودية، حيث تردَّد في توصيفه أو نعته بها، ثم تَقَبَّلَها، وإلى مناقشته ومحاورته للفكر عامة، والاشتراكي تحديداً، ثم في نقد العقل الديالكتيكي، من خلال كتاب حمل هذا العنوان. إن فكرة أو مفهوم الندرة لديه يتخذ بعداً يطاول الإنسان مع الإنسان، والإنسان مع المادة... وإن الندرة وإن بدت حديثة ومعاصرة فهي قديمة قِدَم المجتمع، حيث تتعلق بالحياة الإنسانية، وبالحياة الاجتماعية، وبالحياة السياسية وبالحياة الاقتصادية؛ وإذا ما علمنا أن هناك حروباً أسبابها

اقتصادية (واستعمارية)، نجد أن للندرة نصيباً وحصة لابأس بهما فيها.

تظهر الندرة في سياق التاريخ وسيرورته، ومحاولات بعض البشر السيطرة على البعض الآخر، سواء في استخدامهم لأولئك، كأناس مستلبي الإرادة أو كمسروقي القدرة على البقاء، وحرمانهم من حقوقهم المشروعة في الحياة، بإلقائهم في حيِّز ما دون خط الفقر، إلى غيرها من القضايا التي يئنُّ منها المجتمع الإنساني، وسواء في النظام الشمولي، أو غيره أو في تفاعيل يستنبطها القوي بحق الضعيف، وتجيير القوانين والنظريات، عبر تشييء البشر واختزالهم إلى أرقام ليس إلّا.

بالإضافة إلى نقده لتشكّل الطبقات، والذي يعد من أبرز أسس الماركسية، يتعرض سارتر إلى قضايا أكبر، كالعنف، الذي لم يتوقف خلال التطور التاريخي، ويصل إلى يومنا هذا بصور مختلفة، سماها سارتر "عنف - ممارسة" أو "عنف - كيان" أو "عنف - سيرورة". وسواء أكانت المالتوسية قد اقترحت حلولاً، لتخفيف التزايد السكاني المتواصل أم لا، فهناك نظريات حديثة تنظّر لفكر معيّن، (وتعتمد مبررات: مثل الغاية تبرر الوسيلة لدى "أمير" ماكيافيللّي)، ومعاصرة كما البراغماتية التي يرى فوكوياما أنها الواقع الحالي، الذي يجب أن يرضخ له العالم باسم الحرب على العنف وبالعنف!، إلى تصدع العلاقات الإنسانية وصراع الحضارات (هنتغتون).

إن موضوع "الندرة" يستحق أن نتوقف إزاءه، مع جان-بول سارتر وخاصة في كتابه "نقد العقل الديالكتيكي"، بتسليط الضوء عليه، مع الاهتمام بجوانب لها علاقة بهذا الموضوع، سواء لناحية العمل والعامل، والمادة، والأدوات والمجتمع والنظرات إليها من زوايا مهمة، أو عبر ملامسة آراء لمفكرين مهمين.

لقد تحمس بعض أنصار سارتر لفلسفته، خاصة في مطلع الألفية الثالثة في محاولة لإعادة الاعتبار لها، من خلال رؤيتهم أنه لا يمكن تصور مسارح الفلسفة للنصف الثاني من القرن العشرين، من دون المنعطف الوجودي، حيث هيمنت السارترية (كسلطة أبوية) على الهايدغرية والنيتشوية(*)، رغم أن سارتر اعتمد - بداية - في قراءاته الفلسفية المكوِّنة على الجذور الهايدغرية، وكان "الوجود والعدم" في مواجهة ضغط ما يسمى "التحشيد الماركسوي وشعوبيته"[1]، الذي سيطر على الوسطين الثقافي والجامعي. من هنا كانت النظرة إلى استعادة سارتر لدوره عبر محاولة البحث التاريخي، (كمنهج "لمفهمة" الديالكتيك)، من خلال كتابه "نقد العقل

(*) على ذمة أصحاب هذا الرأي (مثل مطاع الصفدي وغيره).

(1) الصفدي مطاع: الذاكرة الوجودية ومنعطف المستقبل الفلسفي، مقال في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 114-115، صيف 2000، بيروت، ص 138.

الديالكتيكي "، فهل استطاع فضّ الحصار الذي كانت تفرضه قوة انتشار الفكر الماركسي الجدلي، وفي عزّ سطوة الأحزاب الشيوعية؟، عدا عن أن مراجعات لهذا الفكر الذي تناوله سارتر، لم تشهد أي اهتمامات تنصبّ على مفاهيم (مستجدة) مثل Totalité والاشتقاقات التي تلتها ـ في لحظات انتقاده للشيوعية، بعد تأييدها ـ بالقدر الكافي.

2- الندرة كمفهوم وممارسة

ماذا عن الندرة كفمهوم وممارسة؟ وهل للندرة آثار وتداعيات مرتبطة بالعنف، من خلال استلاب وتشييء الإنسان، إلى إبادته وبطرق شتى؟!

نزعم أن النص الفلسفي عند جان بول سارتر، هو نص ديالكتيكي؛ ولا يُفهم العقل الديالكتيكي إلّا بالعقل الديالكتيكي نفسه، كما يشير سارتر، وربما من خلال التفسير المادي التاريخي، لكشف الممارسة الإنسانية والممارسة المضادة لها في الشمولانية التاريخية. وعموماً فقد تعددت المنهجيات مُنذ الفلاسفة اليونانيين إلى العصر الحديث (منذ التأمل العقلي إلى التأويل)، وإن كانت جوانب تحليلية وتوليفية إلى مسحية وتوثيقية، تطغى على تلك المنهجيات، وفي هذا يقول د. ج. زيناتي: ليست هناك منهجية بريئة، بل تخفي كل واحدة منها الوجه المظلم للحقيقة، وهو وجهها

الحقيقي، من هنا، تصبح المهمة الأولى للفيلسوف كشف القناع، عمّا تخفيه المنهجيات تحت شعار العلم"[2]، ولو كان "الجانب التقدمي-التركيبي يأتي هكذا لاحقاً، على الجانب التحليلي، فلم يعد جائزاً أن يقتصر فقط عليه وهذا ما يعيبه (سارتر) على الماركسية"![3]. ولأن "الخطاب الفلسفي خطاب على الخطاب"[4].

ملاحظات: تترادف كلمات: عقل وفكر، ديالكتيكي وجدلي، كلياني وشمولي، شمولاني وتشميل، استبطاني وجوّاني، خارجاني (خارجي) وبرّاني... وهي بنفس المعنى، بسبب الترجمات القديمة والحديثة.

3- تقسيم الموضوع وعناوينه

لقد تم تقسيم الموضوع كما يلي:

- المدخل: المقدمة.
- القسم الأول: مفهوم الندرة والعنف.
- القسم الثاني: مشروع سارتر والمقاربات.
- وأخيراً الخلاصة.

---

(2) د. زيناتي جورج: رحلات داخل الفلفسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 151.

(3) الشاروني، حبيب: فلسفة جان بول سارتر، في مجلة عالم الفكر (عدد خاص عن سارتر) 12، الكويت، 1981، ص 121.

(4) د. زيناتي جورج: رحلات داخل الفلسفة الغربية، م.س، ص 101.

لقد ضمت المقدمة ضمّت موجزاً عن موضوع الندرة والعنف وعلاقته بكتاب "نقد العقل الديالكتيكي"، بعد "الوجود والعدم"، والإطلالة بنبذة عن حياة سارتر، خاصة ما له علاقة بفكره والمفاصل الهامة فيه، إلى إبراز المصطلح السارتري، بعد الندرة في اللغة والاقتصاد.

أما في **القسم الأول المتعلق بمفهوم الندرة**: فكان نقد سارتر للماركسية، من خلال نصوصه عن الندرة والمادة (الإنتاج وأنماطه،..)، ثم الاستلاب والآخر والتشييء.

إلى المحطة البارزة: **العنف**، كسيرورة، وفي التاريخ.

وفي **القسم الثاني عن مشروع سارتر لترميم الماركسية** (كمشروع سوسيولوجي، أنثروبولوجي)، عبّر عنه في الأشكال الاجتماعية من التجمع إلى الجماعة (وما بينهما الحشد) إلى الممارسة والديالكتيك.

أما في الشق المتعلق **بالمقاربات** مع الندرة، فكانت تلك المقاربات لإلقاء الضوء على الأبعاد والتوقعات، فاختيرت نظريات: المالتوسية ونقدها، نظراً لعلاقتها بالإنسان (السكان)، وفوكوياما ونظريته عن نهاية التاريخ والإنسان الجديد ونقدها، إلى صراع الحضارات وما لاقاه كتاب هنتغتون من نقد.

وفي **الخلاصة** كاستنتاج تقريبي، نظرة إجمالية، إيضاحات وتساؤلات.

المقدِّمة

تقديم صورة عن البحث(*)

في الناحية الأولى عن "نقد الفكر الديالكتيكي" عامة

بعد "الوجود والعدم، محاولة لأنطولوجيا فينومينولوجية"، عِيْبَ على سارتر أنه ابتعد فيه عن الالتصاق بالقضايا والاهتمامات المباشرة، وبعبارة أخرى تجاهل "التاريخ البشري"، خاصة وأنه كان يجد نفسه معبّراً عن صوت وضمير قطاعات هامة من مثقفي زمانه ومن مواطنيه خاصة، والغرب عامة، إثر الحرب الكونية الثانية. ربما تكون تلك المرحلة دعته ليخوض أكثر في المسائل السياسية، مطالع الخمسينيات وما بعدها، حتى السبعينيات وما بينهما، خاصة الثورة الطلابية، إذ لم يكن سارتر يدعو للتمثّل به، او إدعاء

(*) كتب جان بول سارتر كتابه "نقد الفكر الديالكتيكي"، عام 1960 ونُشِرَ الجزء الثاني منه بعد خمس سنوات على وفاته (توفي عام 1980)، حيث أصدرته آرليت ألقَيمة عام 1985. وكان صدر كتابه "الوجود والعدم"، عام 1943، بعد هذا الفارق الزمني الممتد بينهما.

خط خاص؟!، ولكن كان هناك الكثر من مريديه. أما عملياً فكان قد أنشأ "التجمع الثوري الديموقراطي"، وفشل.

إذاً، كان لا بد لسارتر أن يردّ على مُنتقديه، من جهة حول مشاركته في القضايا المُثارة، ومن جهة ثانية بعد كتاب "الوجود والعدم"، ليقفل كوّة في الوجودية! فكان "نقد الفكر الديالكتيكي" في جزئه الأول، واعداً بجزء ثان، لكن المنيَّة وافته قبل إصداره، فطُبع بشكله غير المنجز وبعد وفاته بخمس سنوات.

كان طموح سارتر تلبية الجديد، أو تجديد الماركسية، فنقدها كما حمل عنوان الكتاب -I-(*)، لكنه لم يجد له مكاناً كما اشتهى، فقد وجد فيه الماركسيون استعادة، للفلسفات التقليدية السابقة على ماركس من جهة، في حين لم يرضِ أيضاً الوجوديين، ووجدوا فيه أن سارتر يتنكر لفلسفته الأولى من جهة ثانية، فاتّهمه أنصار الوجودية بأنه ذهب بدل انتقاد الماركسية، ليكون ماركسياً أكثر، حيث كان قد سارع ليؤكد أن الماركسية وحدها تشكِّل الفلسفة، التي لا يمكن تخطّيها في زمننا، وهي فلسفة عصرنا، وعليه فإن الوجودية تندخل فيها كايديولوجيا.

(*) نجد بداية تقديماً وتمهيداً ثم "أسئلة المنهج" بعدها "نقد العقل الديالكتيكي"-I- وفيه: الكتاب الأول: عن الممارسة الفردانية بالعملاني - الميت؛ الكتاب الثاني: عن المجموعة بالتاريخ. (مع تفاصيل لعناوين رئيسية وفرعية).

وليستوعب الموضوع المشكلة الأساس، وهي نقد الفكر الديالكتيكي، فقد استخدم سارتر العقل، استخدمه عقلاً تحليلياً وعقلاً ديالكتيكياً، وتناول أيضاً التاريخ وسيرورته، وخاصة قضية العنف والاستلاب، التي تنظر إلى الإنسان والضد-إنسان، من خلال الفكر والممارسة والعمل، والضرورة والندرة.

واعتبر أن تفسير التاريخ الإنساني هو بالمادية الديالكتيكية، وفهمه عبر العقل الديالكتيكي. وفيما يعلن هيغل أن العقلانية واقع، نجد أن لا توقف لدى سارتر عند لحظة ما في التاريخ، بل يمكن التطلع إلى المستقبل وتوقعه. أما نسيان ماركس تأسيسَ العقل الديالكتيكي!، فقد كان السبب لكتابة سارتر، وللبحث عن أسس واقعية لحقيقة هذا العقل الديالكتيكي، فأقام مقارنة، ما بين كل من العقل التحليلي والعقل الديالكتيكي، لينفهم بالفهم ذلك العقل. وفي تذكير لدور العقل التحليلي، فهو الذي يسود مختلف العلوم ليضع قوانين علمية، ومع الوضعيين، حيث يحدِّد الكم ويقيم الفرضيات والتجارب ويتثبت منها. فيما العقل الديالكتيكي، مجاله البحث عن التفكير في المعرفة، معرفة تناقضات التاريخ البشري كإمكانية، وهي التي تشكل أساسه. فكل له ميدانه المختلف عن الآخر، فالعقل العلمي، التحليلي، ليس عقلاً ديالكتيكياً، لكنه لا يناقض الديالكتيك.

أما عن الوجود والمعرفة، فإن النفي الذي يحصل بينهما، هو ما يسبب أن يكون الديالكتيك ممكناً، فلا الوجود هو المعرفة، وكذلك العكس صحيح، وتطابقهما يحدّ من التاريخ، أي نهايته، فيما النفي يؤسس الديالكتيك، أي أن الديالكتيك هو إمكانية وحيدة لقيام الديالكتيك نفسه، وأن حركته هي وحدته، بوصفه قانوناً للصيرورة التاريخية له وكمعرفة متحركة؛ فاكتشاف الأرضية وشروطها التي يجري عليها التاريخ، هي من مهمة العقل الديالكتيكي، كما يكتشف "عمل" الناس الذي عبره يصنعون التاريخ.

بالنسبة للديالكتيك وللتاريخ، فهناك إرادات تصنع وتؤثر، فكما الديالكتيك يحتوي السلبي والإيجابي، وهو مُتلقًى ومصنوع، فالتاريخ كان من صنع مَن سبقنا وقد عمل على تطويره، وفي الوقت نفسه، هو مِن صنع أيدينا نحن أيضاً، يعني، هو نتاج صناعة إرادات فردية أثّرت فيه.

وإذا استبعد سارتر دور العقل التحليلي عن مشكلة الحرية الفردانية، وأعطاها للعقل الديالكتيكي، فلأن الأول - كما مرّ - يبحث في التجارب الطبيعية وقوانينها، ولا يتدخل في حرية الأفراد وإراداتهم. أما الثاني، فسارتر ينكر وجوده في الطبيعة، لكنه موجود في التاريخ، الذي بدوره يفضي بنا لممارسة عملانية لا تفهم ذاتها، إلَّا بفهمها للفرق بين الوجود والعمل (الركود والنشاطية). فإن الظروف المتعددة التي يعيشها الأفراد تولّد الديالكتيك، إنه ليس عمل غير

متجسِّد وعام بل هو فعل أولئك البشر، كأفراد مثقفين متجسّدين، في هذا الإنسان أو ذاك، والذين يسلكون بمواجهة الأوضاع، بحسب المشاريع التي يمتلكون وبإيديولوجيات وطبقيات. فلم يعد التاريخ قَدَراً، كما يرفض هنا الحتمية التاريخية التي يقوم عليها العقل التحليلي، ولتنتج الضرورة، "سنكون قد قدّمنا عبارة مجردة من المعنى تماماً، إذا قلنا أن نابليون (بونابرت) قد اندحر في (معركة) واترلو، لأنه لم يكن مزوداً بطوّافة جوية (هيلوكبتر)"[5]. فالعقل الديالكتيكي رفض ضرورة حتمية الثورة الفرنسية في (وجود) نابليون. كما أن العملية الشمولية (التجميعية) لن تكون تامة، كمثالية أفلاطونية، بل كان يشوبها النقص، فالأفراد في صنعهم للتاريخ من جهة، وتلقيهم له من جهة ثانية، يسلكون تصرفات متناقضة؛ إذاً، سيظهر الديالكتيك، في الوقت نفسه كنتيجة وكقوة جامعة في آن. فالعقل الديالكتيكي هنا، حركته دائبة، يتصرف مع حقيقة منفتحة نحو آفاق التغيير، نحو الجديد في التغيير وفي الصيرورة.

أما في المادية، فإن الديالكتيك مادي، والفكر هنا، يتعامل مع الواقع المادي، من خلال الصراع والإنتاج وقوى الإنتاج، فهو أيضاً يتعامل مع واقع متغير، يحيلنا إلى الممارسة (praxis). وكما يقول سارتر عن الندرة وطريقة

(5) نقد الفكر الديالكتيكي، ص 253، من النص الفرنسي.

الإنتاج: "الندرة بوصفها مادة صرفة لا إنسانية ولا عضوية"، (ذلك يعني أنها ليست بذاتها، بل في حلبة الممارسة، حيث تنكشف أمام التجربانية العلمية)، فهي محكومة بقوانين خارجانية"[6]. فممارسة الفرد تتشكل في العالم المادي وعبره، كتجاوز لوجوده، لموضوعه عبر الغير، وهو يكتشف ممارسة الغير كموضوع.

في الناحية الثانية لكتابه "نقد الفكر الديالكتيكي" حول كل من الضرورة والعنف والندرة

يرى سارتر أن علاقة ديالكتيكية ما تقوم بين الإنسان والأشياء، فهي تمرّ بتوسطه وهو يمر بتوسطها، حيث الممارسة وطبيعتها (العمل التاريخي)، تظهر للعقل الديالكتيكي تحت تجربَتَيّ: الضرورة والحرية؛ ويقودنا ذلك إلى الاقتصاد من خلال الإنتاج وعلاقاته وقواه، فتلك العلاقات التي يعالجها العقل التحليلي لا تصل إلى ما يتوخاه سارتر، كما في نقده للديالكتيكية الماركسية تحديداً، أي محاولة وصف أقدم العلاقات وأُوْلاها على الأرض، وهي التي كان أقامها الإنسان-الفرد مع العالم والطبيعة، تحت تجربة الضرورة؛ فحتى لا ننسى العقل الديالكتيكي، يسأل عن تلك العلاقات الأولية، البدائية، ليؤكد أنها كانت علاقة جمود (مَوَات: inertie). هنا في طور عملاني - جمودي (ميت)، ينوجد الفرد (الإنسان) في العالم الذي تسوده كل

(6) م.ن. ص: 234.

من: **الحاجة، والندرة، والعنف والاستلاب**، ويصير فيه هو نتاج لإنتاجه، بمعنى أن العمل الذي يقوم به، أي عمله الخاص ينقلب ضده. إذاً، الإنسان يمرّ بتجربة عجزه، وتتحول حياته اليومية التي يمارسها إلى جحيم، من قمع ورقابة ذاتية وعنف بنوعَيْه: منظور وغير منظور. ويستحيل الإنسان إلى نوع من الشمولانية (الكليانية)، في (الجماعي) التجمع (collectif) لكن بلا روح، مستلَب، فانتماؤه هو لمجموعة عاجزة تحكمها قساوة المادة، حيث البشر كلهم يشعرون بتلقّي ما هو أقوى منهم، ولا سيطرة لهم عليه، فينشغلون بالهموم المعيشية مقتولين بالوحدة لا مبالين بالعام. وباعتقادهم أن ذلك شيء طبيعي، في نظام طبيعي بل ضروري، لا يَدَ لهم فيه، ولا مفرّ منه، ولا يعرفون حياة أخرى. في هذه الحالة لم يصل البشر بعد إلى التاريخ،! لأنه لا تاريخ يبدأ، إلّا من حيث تبدأ المجموعة بتملك مشروعها، والمشروع حرية فردية، (في عودة لكتابه الوجود والعدم)، فالمشروع يتحول إلى شمولانية (عملية تجميعية totalisation)، بتأثير من الممارسة الجماعية. والعمل الذي يوجد كشمولٍ (totalité) وتناقضٍ، يتخطاه الإنسان، ولو أن الندرة (rareté) كظاهرة، يمكن أن لا توجد نظرياً، لكنها حاصلة كخاصية للمادية، فارضةً على الإنسان أن يعيش في تاريخ، فدخولها صار حاسماً في (المحطة) الحلبة، سواء أكان التاريخ أو الممارسة مضادين، أم لا.

وتقوم الندرة في أماكن مختلفة، منها ما هي أماكن غنية ومنها ما هي فقيرة، أي لا تقتصر الندرة على البلدان النامية فقط، حيث إن كل مجتمع يختار أمواته، "بما أن الإنسان هو نتاج تاريخي للندرة"[7]. ومن الناحية العملية فالندرة كعلاقة متواطئة (متشاركة) مع المادة، تصبح بالنهاية موضوعية واجتماعية، "وتعيِّن بإصبعها الميتة، كلَ فرد كعامل وضحية للندرة"[8]. وهي تقوم في مجتمع معاصر (الذي، كما نعلم، يختار بفصاحة أمواته...)، إنه اصطفاء للأغنياء، (مسبقاً)، ولِمَنْ هم دون خط الفقر، لأن الأمة أو المجموعة محددة لفائضيها (الزائدين)، حيث تحقق الندرةُ الشموليةَ السابقة لأفرادها، كاستحالة تعايش، ويظهر "كل عضو في المجموع، كناجٍ محتمل من الموت وبنفس الوقت، كفائض عن الإزالة"[9]. هكذا تنقلب الحيوية والنشاط إلى النقيض، فيتضاد الأفراد في غيريتهم (آخريتهم)، وتكون بدايات العنف.

إن الندرة هي النقطة الأضعف، في داخل المجتمع، فيرتبط الظلم والصراع بها؛ أما عن ارتباط التاريخ بها، فهي محرِّكه وتؤسس إمكانيته، وليس حقيقته، كما يرد في التحفظ الثاني (لسارتر) في معالجته لموضوع، "الندرة كعلاقة مؤسسة

---

(7) م.ن. ص: 234 من النص الأصلي أي (الفرنسي).
(8) م. ن.ص: 243 من النص الأصلي أي (الفرنسي).
(9) م.ن. ص: 241 من النص الأصلي أي (الفرنسي).

لتاريخنا، وكتحديد حادث عارض لعلاقتنا المتواطئة بالمادية"، فهو في تحفظه الأول، رأى أنها لا تؤسس ـ بالنسبة لمؤرخ عاش (مثلاً) عام 1957 ـ الإمكانية لكل التاريخ: "لأنه ليس لدينا أية وسيلة...، للتعرف إلى حالة حيث التحولات...، ستحطم إطار الندرة...، لكن القول، بأن تاريخنا هو تاريخ بشري، أو أنه خلق وتطور، في إطار حقل دائم من التوتر، وُلِد بالندرة؛ فهذا كله واحد"[10].

لقد استخدم سارتر التحليل الاقتصادي، ما جعل البعض يأخذ عليه، من المآخذ، في العودة لِما كان فعله آدم سميث وريكاردو، قبل ماركس.

أما عن الآخر، فهو حيث كل واحد ينتج موضوعيته الخاصة، والتي هي بدورها تحيله فيما بعد إلى عدو، بل تنشئه هو نفسه، كآخر (مضاد).

وتبدو الممارسة المنفصلة عن الإنسان عدوانية. فبين المادة والإنسان علاقة، لكن في لحظات ما من التاريخ، يكون الاستلاب، إذْ الإنتاج يحيل الإنسان إلى إنتاج في وسط الندرة، أي نفي للإنسان (غياب ميت للمادة).

إن الإنسان هو في مقابل الضد-إنسان، الذي يوجد فيه. "ففي نظام الندرة، كان نفي الإنسان، عبر الإنسان، مستأنفاً ومستبطناً عبر الممارسة (praxis). وإذا كانت الندرة حادثة

---

(10) م.ن. ص: 237 من النص الأصلي أي (الفرنسي).

(عرضية)، فهي مع سارتر ضرورية إلى حدٍ ما!. ويحيلنا سارتر إلى العملانية-الميتة، كحقل لعمل المادة الذي تشتغل فيه الممارسة. كما يشرح سارتر حضورَ الفرد، في التسلسلية(*) وفي التجمع وفي الجماعة، ويفرِّق فيما بينها، فأحياناً يكون الحضور وكأنه غياب في الوقت نفسه، إلّا إذا وَجد الإنسان أنه حر، وسط الجماعة التي يشترك معها.

ونجد صعوبات جمّة، في تفهّم سارتر ـ كما عاين تلاميذه ومفكرون شارحون له ـ في مصطلحاته، التي تحتاج إلى خيوط (أريان)، من الشمولانية (التشميل) ومشتقاتها إلى اندخال، أو استبطان الوجودية [كأرض حبيسة داخل الماركسية]، ليصرِّح بمشروعه لترميم الماركسية، وما لاقاه من انتقادات من أكثر من جانب؛ كما ينبِّهنا سارتر إلى مشكلة الإنسان، الذي يُنظر إليه كشيء، أي التشييء (أو التشيؤ)، حيث يفقد إنسانيته التي تتضمن لاإنسانيته؛ ويسعى سارتر جاهداً لعدم فهمه خطأً فيما يقول، ولكن الأمور لم تتوضح جلياً لكثيرين، رغم قوله بالشفافية.!

والندرة، في سياق عام، تحيلنا بعض الشيء إلى ما تفوح منه رائحة التشاؤم المالتوسي، بخصوص الفائضين والتخلص منهم، مع أنه لا يقول بالمالتوسية في المجتمع

(*) التسلسلية: يقصد بها جموع من الناس دون تمييز بينهم، بلا أهمية فردية.

الاشتراكي، بل بتحول العلاقات من اجتماعية إلى متناقضة؛ ليجد في الندرة الشرط المادي لذلك، وليصبح الشرط نفياً مؤسِّساً للتاريخ الإنساني (في الرد على ماركس)، لأنها ـ الندرة ـ مُعاشة كتوازن بحدود معينة.

يمكن أن يرى البعض، أن في الندرة شراً متربصاً، يُخشى أن يحوِّل الخيار الفرداني الحر إلى استعباد، وكأنها نقيض للحرية، أو تحويله إلى استلاب عبر تحويل المنتِج نفسه إلى إنتاج. ويرفض سارتر، أن فكرة التقدم التكنولوجية الصرفة هي الحل للمشاكل التي أتت بها الليبرالية، بالتطور العلمي، (كأنّنا) مازلنا نعيش ما قبل التاريخ.!؟ في ظل قسوة الندرة **والتشيؤ والعنف.**

وفي نقده للماركسية، عبَّر سارتر عن الندرة وَرَبَطها بالضرورة والعنف، لإهمال الفكر الماركسي لتناقضات تقوم:

- ما بين الإنسان والعالم، في ندرة يصاحبها العنف، (سواء في مجتمع متقدم وصناعي أو مجتمع نامٍ وبدائي).

- وما بين نقيضين هما: الممارسة والجمود، وقد ركَّز على الممارسة (praxis)، إذا ما انتجت منتوجات غير متمايزة لتقود إلى التشيؤ (reification)، بسبب تناقض الممارسة والمادة، فتشيؤ الإنسان سببه البُنى التي تربط الفرد بالمجموعة.

- وما بين الضرورة والمشروع، بتحويل الأخير الآتي من حرية الإنسان الفرد، بأن يتبنى بنية كانت قائمة سابقة فسيتبطنها! (التخوف من فقدان مشروعه).

وكان سارتر قد عبَّر في القسم الأخير، من "الوجود والعدم" ما قبل النهاية، حيث ختم، (لكن فكرة الله فكرة متناقضة ونحن نضيّع أنفسنا عبثاً)، "إن الإنسان عذاب بلا جدوى: L'homme est une passion inutile "[11]. فهل الندرة هي ما يقابل هذه الجملة، وقد ساقها في كتابه "نقد الفكر الديالكتيكي"؟.

نلمس طموح سارتر في إقامة مشروع إصلاحي للماركسية، للتخلص من التحجُّر الذي تعانيه، سواء في قوالبها الجاهزة التي تُقولِب فيها البشر، أو لإعادة النكهة الطبيعية لحرية الفرد، وإنسانيته وإنقاذه من الدباقة التي سقط فيها، في الحقل الاجتماعي الماركسي (pratico-inerte)، بإدخاله لوجوديته الإنسانية!.

أما في الإطلالة، ولو بشكل موجز على تداعيات الندرة والعنف في عالمنا، فكانت مقاربات طاولت ثلاثة مستويات عبر نظرياتها:

1- من المالتوسية ونقدها، وما تركته من آثار، لا زالت قائمة، خاصة لجهة التخلص من الفرد الزائد بطرق شتى، ودفاعها عن جوهرها: زيادة السكان بأضعاف عن زيادة الغذاء.

---

(11) سارتر، كتاب الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت ط1، 1966، ص 969.

2- إلى ما نراه في صراع يتخذ وجوها متنوعة، من نظرية فوكوياما بنهاية النظريات والعقائد، لأن الخلاص هو في "غربنة" الديموقراطية، في "نهاية التاريخ والإنسان الأخير".

3- إلى "صراع الحضارات" أو صدامها - لا فرق- مع هنتغتون، وذيول المعارك المتنقلة في العالم تحت هذا المسمّى...

نظرة عامة إلى أركان الموضوع:
الندرة والعنف وسارتر

قبل الولوج إلى صلب الموضوع، نتوقف وبإيجاز مع هذه الأركان.

1- الندرة: في اللغة، وفي الاقتصاد، تفاوتها ونسبيتها، في المفاضلة وأخيراً عند سارتر.

2- العنف: في التعريفات والآراء، مظاهره، عملانيته، حلّه وأخيراً عند سارتر.

3- سارتر: وذلك من خلال الوقوف على نبذة عن حياته، وبعض المؤثرات فيها، وفي فكره وفلسفته، وفي مواقفه الأخيرة، وفي مصطلحه.

1- الندرة: (موقعها)

أ- في اللغة العربية

وردت الندرة تحت مسمّى نَدَرَ (الفعل ومشتقاته) بمعنى ما شذَّ، "من المجاز: أسمعنى النوادر (نوادر الكلام) تندر. وفي الأساس: هذا كلام نادر أي غريب خارج عن المعتاد. ولقيته ندرة، وفي الندرة (وندرى وفي ندرى).. فيما (بين الأيام)، ويقال: إنما يكون ذلك في الندرة بعد الندرة إذا كان في الأحايين مرة. والندرة القطعة من الذهب والفضة. وفلان (نادرة الزمان)، أي (وحيد العصر)... وتندر أي لا يحتسب بها وندر الكلام ندارة: غَرُبَ(12).

وندر: ندر الشيء يندر ندوراً: سقط، وقيل: سقط وشذّ... وخرج عن الجمهور...

---

(12) تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد الزبيدي، ج14، تحقيق عبد العليم الطحاوي، الكويت، ص 194-197.

ووردت شعراً بمعنى تسقط فلا يحتسب بها، وبمعنى سقط ووقع.. وبنفس المعاني التي وردت أعلاه مع إضافات لا علاقة لها بموضوعنا عن أسماء ومعالم وغيرها(13).

وندر النبات: أي خرج ورقه، وندر الشيء: قلَّ وجوده، ندارة الكلام: فَصُحَ، جاد، غَرُبَ. النادر ما شذ وخالف القياس وندر من الكَلِم: ما قل وجوده وندر من الجبل: ما خرج منه وبرز.

النذْر: النادر، والندرة: قلة الوجود، النَدرة والنُدرة، يقال "لا يكون ذلك إلا نَدرةً، وفي النَدرة" أي قليلاً. النّدَرى: النادر والقليل الوجود، ولقيته نَدَرى وفي الندرى أي نادراً(14).

وندر الشيء ندوراً: سقطَ. يقال: هزّ الغصن فندرت منه الثمار، ويقال ندر العظم عن موضعه وندرى: أحياناً لا دائماً، وفلان ذو فضل وعلم: تقدّم وقلّ وجود نظيره. والندرة: يقال: لا يكون ذلك إلا نُدرة أو في الندرة: إلا أحياناً قليلة(15).

---

(13) لسان العرب، لابن منظور، المجلد 11، دار صادر، بيروت، ط3، 1994م، ص199 - ص: 200.

(14) المنجد في اللغة والإعلام، دار المشرق، بيروت، ص 798.

(15) المعجم الوسيط، إخراج وإشراف عدد من المختصين، ج1، ط 20 ص 910 - ص 911.

ب- الندرة في الاقتصاد

- الندرة بالنسبة للموارد والحاجات (السلع)

في علم الاقتصاد تدخل الندرة في باب الموارد أو السلع والحاجات، وهي أبعد من أن تطلق على كميات بسيطة أو محدودة الإنتاج جداً، لانها حتى من خلال اللغة هي القلة الظاهرة في الأشياء وبالتالي تطلق على النادر، أو الشيء الغالي الثمن كالذهب والفضة، ولوحات فنية مشهورة. فالندرة هي محدودية الموارد والسلع التي توضع في تصرف الناس وذلك رداً على إشباع ما يحتاجون إليه. ودرجة الندرة ترتفع مع ارتفاع الطلب عليها وهي تطلق على جميع الأشياء التي تنضب أو تنقص، إذا ما وزعت على الناس تلبية لحاجاتهم الفعلية. (والأشياء التي لا تأخذ هذه الصفة فهي التي لا يطلبها الناس، وإن كانت قليلة الوجود) وبطبيعة الحال، ليس كل ما هو نادر، هو غالي الثمن إذا ما حمل صفة سلبية أو تشويهها، وهناك نظرة إلى الندرة من خلال وجود موارد كثيرة، وبسبب زيادة الطلب عليها، ولأسباب اقتصادية أو سكانية، تعتبر نادرة (مثلاً مشاكل المياه في العالم)[16].

---

(16) بتصرف: مناهج المركز التربوي، بيروت، كتب الاقتصاد في المرحلة الثانوية. و(نص مترجم)

Bernard cazes. *La rue economique*. Col. U. 1965 page:6.

Sciences économiques et socials. 2e, col.Alain Gélédan, Belin, 1993, page;36.

إنَّ الموارد اللازمة لإشباع الحاجات محدودة ونادرة إن كانت طبيعية أو بشرية أو تكنولوجية. وفي علم الاقتصاد هناك عمليات أساسية لمواجهة الندرة، وتقديم الحاجات المطلوبة يتبع كل من، الإنتاج (سلع وخدمات)، التوزيع (حسب المداخيل)، الاستهلاك (استخدامات المنتج)، وبالتالي التفتيش الدائم عن الوسائل والسبل، التي يمكن أن تحقق توازناً اقتصادياً ونمواً، فالرفاه الاجتماعي ـ من نظام تقديم الخدمات والإنتاجات، إلى المؤسسات الاجتماعية، بهدف تلبية أكبر قدر ممكن من الحاجات، ولرفع مستوى الحياة المعيشية ـ والسعي الدائب لعلم الاقتصاد هما لتحقيق مستوى أمثل، من خلال الربط بين أركان الدورة الاقتصادية: الإنتاج والتوزيع والاستهلاك. إذاً، فالمنتوجات التي تُعَدُّ لتُستهلَك قسمان:

1- اقتصادية: وتوجد في الطبيعة، وهي الموارد أو المصادر الأولية، من ثروات (معادن، نفط وغاز، مياه، وكل الثروات الجوفية..).

2- ومصنّعة: وهي التي يصنعها الإنسان من المواد الأولية (تحويلية)، بعد إضافة عنصر جديد هو العمل، لتصبح صالحة للاستهلاك لاحقاً بهيئات جديدة، ولتشبع حاجات استجدَّتْ من أدوات وغيرها (سيارة، كمبيوتر، طعام، لباس، الخ...).

أما الخدمات فهي لا تحتاج سوى للإعداد والتأهيل،

عبر بيع الخدمة أو المهارة (مهن مختلفة)؛ وعليه فالنشاط الاقتصادي يرتكز على ما يسمى الأرزاق الاقتصادية لتشكل السلع والخدمات. ويتم تصنيف الأرزاق ـ بحسب ما تؤديه من وظيفة اقتصادية أو طريقة أو وجهة استعمالها ـ إلى ثلاثة أصناف:

1- ما يُستهلَك نهائياً ويختفي، ويتطلب البحث عن بديل له، وهكذا دواليك، وهي مواد بغالبيتها مصنَّعة تُستهلَك على مدى قريب (طعام، ثياب، سيارة..)

2- ما هو وسيط لإنتاج سلعة جديدة، من مواد تدخل في تركيبة تصنيعية وإن كانت من مواد طبيعية (قمح، سكر، خشب، مطاط...)

3- ما يُستخدم للإنتاج أو للاستثمار، خاصة المصانع والآلات وغيرها من السلع.

أما من حيث بقاء السلع واستمرارها فهي فئتان:

1- فئة تستخدم لمرة واحدة (طعام... وقود) وتزول.

2- وفئة تعمّر وتدوم لمدة أطول (معدّات. . .).

هنا لا بدّ من التحدث عن تبادلية المنتوجات والخدمات، وأثرها في الدورة الاقتصادية، كنسق قائم على وظائف متداخلة.

ندخل هنا إلى مفهوم الندرة، حيث الوفرة العادية (وحتى الفيض أحياناً) لا تكون موجودة وتتحدد الموارد وتتوزع، كما ان الموارد بحاجة دائمة لتجديد الجهود التي يبذلها البشر،

إما لاستخراجها أو لإنتاجها، وبالتالي الحاجة والضرورة إلى عاملين اثنين هما: رأس المال واليد العاملة. وهناك موارد تنفد بعد استغلال جائر لها وأحياناً غير مُقَوْنَن، وربما يلزمها عصور لتعود (هنا مشكلة النفط مثلاً من الموارد غير المتجددة..)، ومحدودية اليد العاملة الفنية والماهرة والمتخصصة، وحتى أن الرأسمال محدود أيضاً، لذا فهو نادر.

أما في مواجهة الندرة، فقد عمل الإنسان على تحسين وتطوير وسائل وأدوات الإنتاج من جهة، وفي محاولة لتنظيم الحياة الاجتماعية من جهة ثانية، ورغم ذلك فهذه القضية لا تزال أساساً في الاقتصاد وفي المجتمع، في أي اقتصاد وفي أي مجتمع.

ج- تفاوت ونسبية الندرة

باختلاف المجتمعات سواء النامية أو المتقدمة والمصنِّعة وحسب حاجاتها، سواء البدائية أمْ الصناعية الحديثة، تختلف درجة الندرة في كل منها، وإذا كنا ضربنا مثالاً عن النفط، فإن ما يستشعره أبناء المناطق المنتجة له ـ الخليج العربي مثلاً ـ لجهة التلبية، أو الكمية، أو السعر، لا تجعلهم يقفون على ندرته؛ أما في جهة أخرى من العالم المتقدِّم صناعياً، فيختلف الأمر وأسعاره مرتفعة (مثال: أزمة عام 1973 في أوروبا) والتخوُّف منها قائم اليوم.

د- الندرة مفاضلة (Differentiation)

إن السعي نحو تطوير الإنتاج، وتقديم سلع وخدمات أرقى، يتطلب المزيد من التطوير العلمي، ولكن الواقع يفرض على أصحاب المصانع أو المسؤولين، العمل لإنتاج سلع تلبي أكبر قدر من الحاجات وترد على السوق، أو على تزويده بأنواع محددة منها وإن كان ذلك على حساب أخرى، إن بسبب أساسيتها أو لغياب إمكانية إنتاجها؛ وهكذا سيتم إنقاص كمّ تلك السلع المميزة أو الفاخرة، فيما تحوِّل السلطات الرأسمال واليد المتخصصة نحو إنجاز بنى تحتية، كالطرقات...

إن هذه المفاضلة ستوجِد حدّة في ندرة تلك السلع المميزة، أو الفاخرة أو مثلاً تجهيزات رياضية... فالاستنتاج هو: عندما تزداد الكمية لسلعة ما، يقابلها تخفيض ونقص إنتاج سلعة ثانية. أو إذا ما تمّ التوسع في فرع ما من فروع الإنتاج، يقابله الحد من فرع آخر. فكيف إذا ما علمنا أن وسائل الإنتاج والمفاضلات متعددة ومختلفة، كما في الاستهلاك للسلع والخدمات أيضاً!.

وللعمل دوره في الندرة، خاصة في يومنا هذا، بعد القفزة النوعية في الربع الأخير من القرن الماضي، وما حملته من تطورات تعادل مئات بل آلافاً من سِنِيّ الماضي. فقد تم تقسيم العمل، إلى إداري وإبداعي وفكري ويدوي وتخصصي، حتى داخل الاختصاص نفسه وداخل المشروع

نفسه، بهدف تحقيق أعلى مستوى من الإنتاجية وبقدر أقل من الكلفة. وفي ابتكارات لتنظيم العمل، (كما في معامل السيارات: النظريات الفوردية والتايلورية) وفي تنميط الإنتاج وتكثيفه. هنا ندخل إلى الأثر على العامل نفسه وتحويله إلى مجرد آلة، وتحفيز العامل للاستفادة منه في لعبة المنافسة، والاعتماد على طلبات الاستهلاك، بدراسات مسبقة للسوق لتحديد الكميات من المواد الأولية، والتخلّي عن التخزين، سواء بالنسبة للإنتاج أو المواد الأولية، وعدم تجميد رأس المال النادر. (الأزمة الاقتصادية عام 1929، ومجدداً في الولايات المتحدة الأميركية عام 2009).

هـ- الندرة عند سارتر(*)

في كتابه: "نقد العقل الديالكتيكي". ليست الندرة شيئاً معلقاً في الهواء، إنها ظاهرة، توقف عندها سارتر في نقده للفكر الديالكتيكي، وتحديداً الماركسي، من خلال الممارسة (البراكسيس) على المادة. فحياة البشر تشبه المغامرة في هذا الوجود، وحصيلة العلاقات الإنسانية تكوّن الندرة كنتاج للعلاقات فيما بينهم، كذلك في علاقتهم مع الطبيعة، أي مع المادة. إنهم يتهالكون للحصول على ما يكفيهم من رمق العيش، لكن الضريبة قاسية: الموت، أحياناً. وهذه من طبائع

(*) هذه نظرة مختصرة جداً، سيأتي تفصيلها لاحقاً في الفصل الأول من القسم الأول كركن من أركان الموضوع.

البشر حتى ولو وُجدوا في أي كوكب آخر تُكْتَشَفُ - ربّما - عليه حياة أخرى. وإن كان طابع الندرة عرضياً، فتلك العرضية باتت شبه ضرورية، لوجودها الدائم أو شبه الدائم وبأشكال عدة، فيصبح الإنسان إنسان الندرة. لذا ينظر سارتر إلى الماركسية فيرى فيها نقصاً، خاصة برؤيتها التاريخية، فالتاريخ أكثر تعقيداً مما اعتقدته، حيث الصراع والعنف موجودان في سيرورة التاريخ، بين البشر أنفسهم من جهة وبينهم وبين الطبيعة ومادتها من جهة أخرى. حتى أن العقلانية تكاد تتحول إلى عكسها! فالواقع المُعاش فيه ندرة مُعاشَة، ما دام هناك أرض وبشر، والندرة سالبة، ودورانية تفرض على المجتمع أن يتخلص من بعض أبنائه!؛ فالإنسان يُقصي أخاه الإنسان، بل نفسَه، كآخر، مُستلَب، ليشكل الخطر الداهم. وهكذا فالندرة تستبطن وتسيطر كبنية ميتة، كسلطان دائم، سواء على المادة أو على الإنسان.

العنف(*)

أ- آراء وتعريفات

إن العديد من وجهات النظر تتفق على موقف موحد من

(*) هذه نظرة عامة للعنف، أما الأساس فهو في الفصل الثاني من القسم الأول.

العنف، حيث هو سمة أو ظاهرة تنفرض بالقوة كما تفرض القوة على الآخر. وفي بعض التعريفات عنه، يُميز بينه وبين القوة، منها نظرية شهيرة (لِ جورج سوريل) تصف القوة بأنها "هي التي تفرض تنظيم وضع اجتماعي تكون فيه الأقلية هي الحاكمة، أما العنف فهو الذي يرمي إلى تهديم هذا النظام. فالبورجوازية قد استعملت القوة منذ بداية الأزمنة الحديثة، أما البروليتاريا فهي تقوم الآن بردة فعل ضد البورجوازية، وضد الدولة بواسطة العنف"[17].

ب- استخدامه

في مطلق الأحوال فإن استخدام القوة من خارج، يعطي للعنف زخمه، إنْ على مستوى سلب الآخر لكيانه الوجودي وإرغامه على فعل ما لا يريده، وإنْ باغتصاب حريته أو حقوقه، فلا فرق. وإذا كانت الدولة بأجهزتها وقوانينها ومؤسساتها وسلطاتها السياسية تتصرّف وكأنها صاحب الحق بممارسة العنف، كأحد أواليات دفاعاتها(؟!) فسيصبح العنف حينها، من قِبل الشعب أو الأفراد المحرومين أو المظلومين خروجاً على القانون بمواجهته للقمع السلطوي، حيث إن البورجوازي (الميسور) لا يعمد إلى العنف، لأن السلطة

(17) د. أدونيس عكرة، مادة عنف، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، مجلد 1، ط1، 1986. ص 625.

بجانبه وبيدها مقاليد القوة فتستخدمها، فيما يسعى البروليتاري لتحطيم ذلك النظام المفروض عليه بالقوة، مستخدماً العنف[18].

ج- أنواعه

العنف بالفعل، يترجم إما مادياً أو معنوياً، وقد يصل الثاني ليكون أشد من الأول، وفي علاقة الإنسان بالعنف الذي يمارسه، قد يأتي العنف على صاحبه ليصبح ضحيته. أما التسويغ القانوني للعنف فقد يذهب لتسويغ فاشي أو ديكتاتوري تحت ستار الشرعية والقانون، وهناك رأي يرى أن العنف صنفان: رجعي مرتبط بقوى محافظة تجاوزها التاريخ، وتقدّمي يسعى للتحرر من تلك القوى؛ وفي كليهما يبقى للعنف المفعول نفسه، فالعنف هو العنف. إذاً، هناك عمل عنيف، وأذاهُ يصل مداه ليطاول الإنسان الفرد كما الجماعة من جهة، كما يلحق ذلك الأذى بالبيئة وبالطبيعة من جهة أخرى.

ويأتي العنف بصورة فرض، حيث وفي الظاهر، هو ما يفرض نفسه على كائن ما خلافاً لطبيعته "حركة عنفية" (بالمعنى الأرسطيّ)، وإنْ كان ندر استعماله في اللغة الفلسفية، فهو وبمعنى ما يتّسم بسمة عنف. وهنا يعتبر من

(18) م.ن. ص 625 (بتصرّف).

يقوم بفعل العنف لأجل العدالة هو لخير المجموع، "بينما لا يعمل العنفيون إلا لذاتهم، وأحياناً ضد أنفسهم في آخر المطاف"(19).

د- حلّه

لكن قدرة الإنسان لا يمكن لها أن تزيح العنف، بل يمكن أن تكبح جماحه، عبر إخراجه من دائرة الطبيعة إلى دائرة العقل البشري، الذي بدوره يُدخِل عنصر الحوار، في علاقة الفرد مع الآخرين (مفاوضات، عقود، نظم، قواعد، مؤسسات، الخ..)، وقد نصل إلى موقف القائلين، بحلّ العنف إلى أدنى درجة ممكنة ثم تراجعه، لأن قيام المجتمع والدولة لا يخلو من اتباع العنف المنظم للدولة، كإطار من الوسائل المتخذة، يدخل ضمنها العنف! لكن حركة التوسع بالعنف، تُفضي إلى مرام أخرى، وأشكال ووسائل تنفتح على مصاريعها، من: الحروب، الاضطهادات، والقمع، والجوع، والسيطرة...، فتتعدد ظاهرات العنف، ويصبح لدينا عنف في مواجهة عنف آخر، فتصبح كل ظاهرة عنفية، هي رد على عنف آخر أو في مواجهة معه، كما مع العنف المنظم للبروليتاريا (مثلاً). كما ظهرت مقولات عن طرق للحدّ أو

---

(19) موسوعة لالاند تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط1، 1996، المجلد 3، ص 1555.

للتخفيف من العنف وأثاره، أو لضبطه، في ظل اللّاعدالة الإنسانية.

هـ- عند سارتر[20]

إن العنف هو بنية للفعل البشري، كما يرى سارتر، وردّ على عنف آخر، وممارسته تدخل من باب الندرة، "حيث يختار كل مجتمع أمواته كفائضين، ضحية للندرة" ويظهر بموازاة العنف والضد-عنف، الإنسان والضد-إنسان.

ويتجلى العنف بالاستغلال والصراع الطبقي والعبودية والاستلاب في الماركسية، لكن سارتر لا يرى بالضرورة أن العنفَ حقيقةً فعلٌ مستقل بذاته، "كما أنه ليس شطحة للطبيعة"، بل هو سلوك للإنسان اللاإنساني، وحتى مع الندرة في الاقتصاد، فلا حتمية تاريخية لقيام المجازر مثلاً، كما حصل ويحصل في التاريخ الإنساني وسيرورته!.

(20) هذه نظرة مختصرة جداً، سيأتي تفصيلها لاحقاً في الفصل الثاني من القسم الأول كركن من أركان الموضوع.

3- سارتر: حياة وفلسفة

أ- نبذة عن حياته

كان لحياته أثر في شخصيته، وثمة معالم فيها تسهم في فهم فكره وفلسفته، كما مواقفه من الحياة. فهذا الفيلسوف، ولد في باريس في 21 حزيران عام 1905، وتوفي والده بعد عامين فتكفله جده لأمه مدرِّس اللغات (الألمانية). وكانت مناسبة للحفيد للاطلاع على أعمال كُورْني (Corneille) وجْوتِه (Goethe) وشاتوبريان (Chateaubriand) وڤ. هيجو (V. Hugo) وفلوبير (Flaubert)... وقد أثرت فيه على حدّ تعبيره: "لقد عرفتُ الكون في الكتب"، كما أردف في كتابه "الكلمات" *(les Mots)*، وإن وضعَتْه في مثالية لم يتخلص منها لثلاثة عقود، وجعلتهُ الرجلَ الصغيرَ، وفقدُهُ لوالده، حرمه من أناه الأعلى.

في هذه المرحلة كانت المحطة الجديدة من حياته، حيث تعرَّف إلى صديقته - رفيقة دربه دون رابط الزواج، حتى وفاته

سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) (فظلت الحرية هي جوهر وجودهما ذاته) كما وصفتها دي بوفوار في كتابها: "*La Force de l'âge*" رفضاً لصوَر وتكوين المجتمع الذي عايشانه، وعلى طريقتهما في الحياة حاولا إعادة تشكيل علاقاتهما وروابطهما بالعالم، بموقف شبه عدائي لا يخلو من التفاؤل، لأنهما اعتقدا أن الزواج شكل من أشكال النظام البورجوازي، فلم يدخلاه بهيئة زواج رسمي.

لقد توفي سارتر عن عمر الخامسة والسبعين، فلفظ أنفاسه الأخيرة الساعة التاسعة من مساء يوم الأربعاء لمنتصف نيسان عام 1980 في مستشفى بروسيه في باريس.

وإذا كانت وجوديته قد ظهرت من خلال رواياته، عامة، ومؤلفاته، "الوجود والعدم"، فقد أطلقها في كتابه "الوجودية مذهب إنساني". وحاول أن يؤسس كماركسي إنساني غير ملتزم شيوعياً، جماعة فرنسية: سماها "الاشتراكية والحرية"، وسارع لانتقاد الحزب الشيوعي الفرنسي: "ماركسية جامدة"، من فوق صفحات مجلة "الأزمنة الحديثة" التي أنشأها مع أصدقاء، منهم: "ميرلو-بونتي" و"كامو" (اختلف معه). ورأى في تصنيفه أن الإنسانية هي في فئتين: صالحون وقذرون، وحربه بلا هوداة على الستالينية، ثم الدفاع عن الحرية ومحاولاته لم تتوقف، فإن لم يؤسِّس حِزباً فقد حاول: "المنظمة الديموقراطية الثورية".

لا شكّ أن في حياة سارتر محطّات ومفاصل، ذات

أبعاد في فكره الفلسفي، من التحول بين "جهنم هي الآخر"، وتشييء الآخر، إلى استعادة إنسانوية الإنسان (1939) في رؤيته للحرب وما كتبه عنها، ثم في لحظات اعتقاله تلك ألّف مسرحيته "باريونا"، حيث اجتمع لديه عدد من المختلفين، فقرّب الآخر للآخر، الملحد والملتزم على السواء، على عكس "جهنم هي الآخر". بعدها أرادنا أن نتخطى الندرة، ونواجه العنف (وإنْ بعنف!).

ب- سارتر والمؤثرات في حياته الفكرية

إذا كان سارتر بعيداً عن الاهتمام (بالمعنى الجدي) بالقضايا العامة، وكما قيل ازدرى السياسة كما حصل عام 1936 مقاطعاً الانتخابات، مع أنه أمل بفوز "الجبهة الشعبية"، ويرفض فكرة التكامل الشيوعية - مع السوفيات - من حيث هي حضارة مهندسين، فإن الحرب العالمية الثانية صارت نقطة تحول في حياة سارتر، وتجربته الشخصية في الأسْر بعد سقوط فرنسا عام 1940 بيد الألمان (وادعاءاته للإفراج عنه والانفلات). ورغم أنه لم يشارك بالحرب-العنف، فقد تأثر بفكرة الالتزام الشخصي المباشر في تلك الفترة، وكتب جزءاً من كتابه "*L'Age de raison*" وجزءاً من "الوجود والعدم" *(L'être et le Neant)* ومسرحية لأصدقائه، متأثراً بهيدغر، شارحاً له. وكان أول رد فعل له، بعد الإفراج عنه عام 1941، أن ساهم في تكوين جماعة مقاومة

(فكرية)، فكانت مسرحية "الذباب" المحرِّضة على المقاومة، لكن بعد افتضاحها أوقفت. هنا برزت مواقفه من قضايا التحرر، (و الالتزام ينبع من الشرعية والوجود الشرعي) فعلّم حتى في المعتقل زملاء مثقفين "طريقة الحرية"، والتي ظلّت معه كما عبَّر، "إن كل ما حاولت أن أكتبه أو أفعله خلال حياتي إنما هو توكيد أهمية الحرية" وله عبارة اشتهرت: "ليس الإنسان سوى ما يصنعه بنفسه". وفي نفس الوقت عندما يتحدث عن الحرية، يعني أنه لا يخضع لأي قوة خارجة عن حريته هو... هنا أثار تحفظ الشيوعيين الذين وإنْ لم يكن عضواً معهم في الحزب الشيوعي، لكنه انتسب إليهم لبعض الوقت،! وكما لاحظت سيمون دي بوفوار، أنه لا يمكن أن يحيا بعيداً عن السياسة والالتزام السياسي، ما أدى بنظرته إلى الأدب كالتزام، فالتزم بمشكلات عصره وكان محرّضاً على التمرد (الثورة)، حتى شُبِّه بفولتير، ورفض الجنرال ديغول اعتقاله أو تحويله إلى شهيد...

ج- فلسفته

تناقضت حياته، مع حياة الكثيرين، من أمثاله، فقد كان ينأى عن حياة عادية فعاش دون التزام أُسري، دون زواج، ولا أولاد ولا منزل (سكن في البنسيونات وطعامه في المقاهي).

وقِيل لقد عاش رواياته، حتى فسّر بعضهم أن عُقداً

نفسية تعود إليه، كان عرضها في أعماله، وكان يحب حمل المال في جيوبه ليشعر بحريته، وكأنه يشعر بأنه كما لو كان شخصاً مهماً فيقول: "أحمل نقودي معي.. مع أنني لست مهماً على الإطلاق". وإذا كان معطاءً، فقد ترك حياته ليُكتَب عنها: "إن جهنم هي الآخرون". وفي "الأبواب المغلقة" (Huis clos) يقول: "لقد تركت حياتي في أيديهم". وتقول سيمون دي بوفوار إنها اختارته رغم قباحته: "كان أقبحهم". وهو يقول عن علاقاته مع النساء: "إنها كانت الأطيب... فمع المرأة يصبح الإنسان حاضراً بكل كيانه ووجوده".

عام 1924 انقطع للتأليف، مع أنه كما يقول: "لست شكسبير ولا هيغل... وفشلت في بعض أعمالي لكنني كرست من جهدي وعنايتي ما استطعت... وفشل البعض، ونجح البعض وذلك يكفيني".

صحيح أنه تأثر بكانط (Kant) وكيركغارد وماركس وهوسّرل، وديكارت... فقد جمع في مكوِّنه الفكري من ثلاثٍ، بَعْدَ الهيغلية: الماركسية والفينومينولوجية والوجودية. وإن نبذ فكرة قيام نسق أخلاقي، لكن الواقع أن وجود ومكانة الإنسان كانت من أهم أفكاره، سواء منذ الثلاثينيات من القرن العشرين عندما نهل من هايدغر، أو بعد الأغريغاسيون متأثراً بماركس، فتبلورت في نقاشات، خاصة مع سيمون دي بوفوار فكرة كتاب "الوجود والعدم"، خاصة عن الوجود في العالم، وإن ركَّز على فكرة العدم، في

تصورات الإنسان للعالم، فقد أسيء فهمه باعتبارها عدمية أخلاقية، لأن الأخلاقية مسألة مستحيلة لكنها ضرورية (في كتابه عن سان جينيه)، ولأن الفرد ليست له ماهية ما دام هو يصنع لنفسه بنفسه ما يشاء، ففكرة الأصالة أو الشرعية تعني ضرورة الشجاعة بتحمل الإنسان أعباء الحرية، وأن يخلق الوسائل لأنه حر بالضرورة. فالمشروع هو: لا مناص للإنسان من الحرية، لذا كان من المستحيل إقامة نسق أخلاقي مقبول، ما دامت طبيعة الإنسان بسيطة أو ثابتة!

د- مواقفه الأخيرة[21]

إذاً، لم يفرض نفسه على الطلاب، لكنه ساهم في الثورة الطلابية والشبابية عام 1968 في باريس، أما بخصوص القضايا الخارجية: بعد عام 1967 أدان المجازر الإسرائيلية وبعد زيارة غزة (طالب بحق العودة)، وتحفَّظ على الباقي في جولة لإعداد عدد من مجلة "الأزمنة (العصور) الحديثة" التي أسسّها، على أن يكون محايداً. فالعرب والإسرائيليون كل منهما يكتب فصلاً، لكنه صرَّح في "الأهرام" (صحيفة مصرية): "أمام النزاع العربي-الإسرائيلي كأننا منقسمون على

(21) أحمد أبو زيد: جان بول سارتر، مقال في مجلة عالم الفكر، عدد عن جان بول سارتر 2، المجلد 12، 1981، ص 16 (مستوحاة من معلوماته).

أنفسنا"، هنا يجب التذكير أنه عام 1948 نشر مقالة أخذ فيها على بريطانيا انسحابها من فلسطين، "لأن ذلك يعرض اليهود لهجوم مباشر، من جانب العرب الذين يفوقونهم في العدة والعدد، وطالب بضرورة تسليح اليهود، أو السماح لهم بشراء الأسلحة لحماية أنفسهم". (حسب مجلة الطليعة، القاهرة عدد أبريل/نيسان 1967 ص 213 - مجلة عالم الفكر).

وفي كتابه "تأملات في المسألة اليهودية" يدخل "الآخر"، ليرى أن اليهودي يصبح يهودياً لأن الآخرين ينظرون إليه على هذا الأساس، أي على أنه يهودي، معتبِراً أن أهم الأسباب التي تحتم إنشاء دولة يهودية، كحل لمشكلة اليهود، هو إنشاء دولة يهودية، والتي سوف ينزحون إليها بالضرورة!

وفي مراجعاته عبر مقابلات في مجلة *Le Nouvel Observateur*، يعلن مواقف من اليهودي الذي ليس له تاريخ مشترك أو ذاتية موحدة، بل سلبية تضفيها عليه النزعات المضادة للسامية، ثم يعلن بعدها أن للشعب اليهودي ذاتية خاصة، مستمدة من حقيقة أعمق بكثير من اللاسامية، واليهودي يعتقد أن نهاية الحياة وظهور حياة جديدة، إنما يعنيان ظهور وجود أخلاقي جديد. هنا في تناقضه مع ماركس مَالأَ اليهود وتعاطف معهم، وهنا نذكر ما نقل عن تبنيه بطريقة ما لفتاة يهودية هي "أرليت ألقيَمة"، التي جمعت

كتابه "نقد الفكر الديالكتيكي" الذي كان النقطة الأبرز في آخر موقف فكري له وفي أواخر حياته.

أما في همود ثورته، فقد اتضحت من خلال مواقفه التي تضمّنت مراجعة، وصلت إلى القول: إن اليسار لم يعد موجوداً في دول الغرب، على أن صحة هذا القول في الواقع قريبة أو حقيقية في دول من أوروبا تحديداً، بِتولي القوى والأحزاب والساسة المحافظين لشؤون الحكم. ويرى سارتر أن الحل في الديموقراطية - وإنْ تمنى على غرار عدد من المثقفين والمفكرين العودة إلى الماضوية، ومنهم من اندفع نحو الحضارات القديمة والعودة إلى الطبيعة، أو إلى ما قبل... المسيحية - فقد أعلن سارتر أن بنى اجتماعية ماضية، وبسيطة، هي أجدى للعالم كما في العشيرة (clan). كان هذا بعد الانحلال الذي عَرفه الغرب، والوصول إلى مرحلة صار الحنين للماضي رغبة عند الكثيرين، خاصة لجهة التواصل والتفكر بالأساطير. وفي مقابلة صحفية (مجلة *News Week* نيسان 1980)، رأى أن العشيرة فيها صلة الرحم الواحد، وإن كانت واحدة من الأساطير لكنها كانت هي الحقيقة، ثم لنلاحظ التراجع أو الانكفاء نحو نظم الحياة المعيشية العادية التي كان أنكرها ـ الأسرة مثلاً ـ والديموقراطية، فقد عادت لديه. هذه العودة إلى الفكر الشرقي وحنايا الشرق وحكمته، في أيام قليلة من حياته، لا تلغي أبداً تلك الفلسفة العظيمة.

لقد رفض سارتر أن تحال فلسفته إلى مذهب منغلق يسد عليه التجدّد أو التحوّل؛ من هنا نفهم جملته في أواخر حياته، أنه "كتب بالضبط عكس ما كان يريد أن يكتب".

د- في مصطلحه

حتى تكتمل الصورة، ولإعطاء فكرة عن مفاصل مهمة في فكر سارتر، خاصة ما له علاقة بموضوعنا، كان لا بد من التوقف مع المصطلح السارتري، الذي شقّ طريقه وبعمق، واتخذ له مساراً خاصاً، وطابعاً طبعه سارتر بفكره، من خلال تطور ذلك الفكر، والمراحل التي مرَّ بها والتحولات التي قطعها.

إذاً، كان سارتر قد نهل من الفكر الذي سبقه وعايشه، وصار له فكرٌ خاص ومميز خوَّله كفيلسوف كبير، أن يجترح فلسفته، خاصة في مؤلَّفيه السِّفريَنْ: "الوجود والعدم" و"نقد العقل الديالكتيكي" وليبلوِّر مصطلحاً تَنَامَى وثبت. من جهتنا ما يعنينا ويغني دراستنا - ولا شك - هو فهم ذلك المصطلح، في التجربة السارترية، والذي تموضع بين دفّات مؤلفاته، واستبيانه، للإفادة من شعاعه الذي سطع في النظرية، وتوخّاه في عملانية الممارسة!. ومع أن سارتر نفسه يقرّ ببعض الصعاب والحاجة إلى "خيوط آريان" لحلحلة الغموض (الذي اعتراه) فلا يعفينا الأمر من السير على ضوء ذلك المصطلح، مما يسهِّل علينا فهمه، واستخدامه.

• تطور المصطلح(*)

ـ Aliénation : (الإستلاب) أو الاغتراب: يقترب معنى الاغتراب عند سارتر من معناه عند هيغل من حيث إنه تموضع، ويفترق عن الاغتراب عند ماركس حيث إن الاغتراب الماركسي لا يبدأ إلا مع الاستغلال. ويضيف سارتر فكرة جديدة إلى مفهوم الاغتراب، وهي أن المرء قد يعيش اغتراب الآخرين، كما هي الحال حين يعيش الطفل اغتراب والديه. وتطلق خاصية الاغتراب على (البراكسيس)، كما تطلق على العمل وعلى الإنسان، والعقل المغترب يتحول إلى غائية مضادة، فيعوق تحقيق أفعالي ويصبح عقبة أمام مشروعي.

ـ Aliéné : المستلب المغترب الشخصي: أو البراكسيس أو العمل عند سارتر، والإنسان وهو يعمل متموضع وهو في عملية التموضع هذه يغترب.

ـ Altèration(**): الغيرية، التحول إلى شيء آخر، والتحول إلى الآخر يرتبط عند سارتر بالتموضع والاغتراب، كما يرتبط أيضاً بالتجمُّع أو الحشد الذي يحتمه قانون السلسلة.

(*) وفق نظرة د. إمام عبد الفتاح إمام.

(**) Altération وAltérité، الأولى هي عملية التحول إلى آخر والثانية هي خاصية الآخر.

ـ Altérité: الآخرية: خاصية لكل فرد في حالة التجمع أو الحشد، أو في مجتمع السلسلة عند سارتر. وهي أيضاً خاصية لكل فرد في عالم النُدرة بصفة عامة، حيث ينظر كل فرد إليّ على أني آخر غيره، كما أنني بدوري أنظر إليه هذه النظرة.

ـ Anéantissement: انعدام: في عالم النُدرة يكشف كل فرد أن الآخر هو إمكانية انعدامه، وأنه يقوم باستهلاك ما يحتاج إليه وهو من ثم يحمل له الهلاك.

ـ Anthropologie: الأناسة، الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان: والمشكلة التي يطرحها سارتر، هي محاولة إقامة أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية وهي ليست كالعلم التقليدي، وإنما هي أنثروبولوجيا فلسفية أو أسس كل أنثروبولوجيا مقبلة.

ـ Anti-Dialectique: مضاد أو مقاوم للجدل: البراكسيس حين يتموضع يصبح عبثاً، ويبدأ حقل العاطل عملياً في الظهور، وها هنا نجد أن البراكسيس المتموضع قد أصبح يقاوم الجدل. ونظرية المعرفة الموضوعية عند ماركس والذاتية عند لينين، هما نظريتان تقاومان أو تعارضان الجدل. ومجال "العاطل عملياً"(*) في حالة التجمع أو الحشد هو أيضاً معارض للجدل.

(*) العاطل عملياً أو العملاني-الميت.

ـ Anti-praxis : مقاوم أو معارض للبراكسيس: الناس عند سارتر، يسجّلون أنفسهم في المادة عن طرق البراكسيس ويختمونها بخاتمهم... ولكن هذا الفعل يغترب عنهم ويتشيَّأ، وبالتالي يصبح مضاداً أو مقاوماً للبراكسيس، لكنه لحظة ضرورية للبراكسيس، من حيث أن كل براكسيس يتحوّل بهذا الشكل إلى فعل مغترب.

ـ Autre : الآخر: في عالم الندرة العالم الذي نعيش فيه ـ في نظر سارتر - ينظر كل منّا إلى زميله على أنه آخر غيره، وعلى أنه زائد وأنه لا إنساني بوصفه استهلاكاً يقبل لما يحتاج إليه، والعكس أيضاً كل شخص آخر ينظر إليَّ على أني آخر وأني زائد.

ـ Besoin : الحاجة: عند سارتر، نقص في المجال الكلي الخارجي للإشباع، والحاجة هي سلبي للسلب بوصفها نقصاً داخل الكائن الحي؛ والحاجات البيولوجية تكشف عن جدل واضح وتؤسس التناقض الأول، طالما أن العضوي يعتمد في وجوده على غير العضوي، كما هو الحال في الغذاء والتنفس. والحاجة ترتبط بالفرد وبظروفه المادية، والمادة بأشكالها المختلفة وسيلتنا لإشباع حاجاتنا، وأشكال المادة لا تكفي ولهذا ترتبط الحاجة بالندرة.

ـ Besoin (Homme du..) : إنسان الحاجة: إذا كان سارتر في كتابه الأول "الوجود والعدم" قد حدثنا عن إنسان القلق فإنه ها هنا في "نقد العقل الجدلي" يحدثنا عن إنسان

الحاجة، وعلى الرغم من أنهما مرتبطان فإن هناك فارقاً هاماً بينهما. فالقلق داخلي وهو تعبير عن رغبة وحرية داخلية والرغبة يمكن تغييرها، أما الحاجة فهي تجلب شيئاً من الخارج، هو الضرورة التي لا يستطيع الإنسان أن يفلت منها.

ـ Classe: طبقة: الجدل عند الماركسية هو صراع الطبقات في المجتمع. ويوافق سارتر على صراع الطبقات، لكنه يعتقد أن الخطأ الذي وقعت فيه الماركسية، هو أنها لم تدرك أن الطبقة التي تؤثر في الفرد بدأت تتكون هي نفسها ببراكسيس فردي.

ـ Classé: موجود في طبقة: والفرد في رأي سارتر لا يعبّر في أفعاله عن شخصيته فحسب، لكنه يعبر أيضاً عن الطبقة التي ينتمي إليها.

ـ Co-existence: الوجود معاً، أو التعايش بين الناس: وهو ما تجعله الندرة في نظر سارتر عملية مستحيلة، ولكنها موجودة.

ـ Collectif: تجمّع: صورة من صور العلاقات الاجتماعية عند سارتر، وهو يتَّسم بخصائص جوهرية، أهمها: عزلة الأفراد - مع وحدة هؤلاء الأفراد في انفصالهم عن طريق تموضع خارجي مشترك - وإمكان التغير المتبادل بين الأفراد، الذين يكوِّنون "سلسلة رقمية"، كل عضو فيها هو نفسه العضو الآخر. ومن أمثلة التجمع: طابور الأتوبيس، المستمعون للإذاعة قُرَّاء الصحف، أعداء الحرب

الفيتنامية. . . الخ وهذا الحشد يمكن أن ينقلب إلى جماعة، إذا ما أدرك الأفراد ما هم فيه من عجز.

ـ Contingence : حادث، (حدوث، ممكن)، عرضية: يرى سارتر أننا نعيش في عالم مادي، علاقتنا الأساسية به هي الندرة، لكن الندرة هي ظاهرة عرضية، بمعنى أنه من الممكن منطقياً أن نتصور عالماً يخلو تماماً من الندرة.

ـ Continuité : (استكمال): الاتصال.

ـ Contradiction : التناقض: التناقض وصول بالتقابل إلى أقصى مداه ومن ثم هو تمزق للروح؛ ولهذا السبب فهو لا يمكن أن يتحقق بالفعل وهذا هو السبب في الخلط والاضطراب في الجدل الهيغلي. والتناقض هو أحد المفاهيم الأساسية في جدل الطبيعة. وهو كامن في باطن الأشياء وهو موجود في جميع العلوم وإلى جانب عموميته، فإن له طابعاً جزئياً خاصاً والتناقض الكلي والتناقض الجزئي يرتبطان برباط وثيق.

ـ Contre-Finalité : غائية مضادة: والمقصود أن المادة تؤثر في البشر كما أن البشر يؤثرون في المادة، صحيح أن الناس يختمون المادة بخاتمهم عن طريق تسجيل براكسيسهم فيها، لكن هذا البراكسيس يغترب عنهم ويتشيّأ، ومن ثم يرتد إليهم في صورة مادة عاطلة تعوّق تحقيق الغايات التي كانوا يستهدفونها، ومن ثم يتحوَّل البراكسيس إلى غائية مضادة، ونستطيع أن نقول: إن الغائية المضادة هي النتيجة النهائية

للفعل البشري، ومن أوضح الأمثلة التي يقدمها سارتر على ذلك: إزالة الغابات في الصين واستيراد الذهب إلى إسبانيا في القرن السادس عشر من مستعمراتها.

ـ Contre-Homme: إنسان مضاد: في عالم الندرة كل فرد ينظر إلى الآخر على أنه زائد أو فائض، وبالتالي على أنه إنسان مضاد أو نوع آخر يحمل لنا التهديد بالموت، وذلك ما يسميه سارتر "بازدواجنا الشيطاني".

ـ Contre-Violence: عنف مضاد: في عالم الندرة نجد أن العنف هو البنية الأساسية للعقل البشري، وهو يقدم نفسه على أنه عنيف، ومضاد، ويعني بوصفه رداً على عنف الآخرين. صحيح أن العنف والعنف المضاد من الأمور العرضية، لكنهما مثلٌ على ضرورة العرضية وعرضية الضرورة.

ـ Dépassement: التجاوز: عملية الرفع عند سارتر وهو يعني بها سلب المرحلة السابقة مع بقائها في المرحلة الجديدة، والتجاوز هو ماهية البراكسيس، والتجاوز هو التصوُّر المفتاح والتشميل الذي يرتبط بمجال معيَّن يتحدّاه تشميل آخر، وهكذا ينفي ويحفظ في آن معاً. وهو شديد الشَّبه بفكرة الرّفع الهيجلية. . (Aufhebun) من حيث إن الفكرتين تمثلان المركز في تفكير سارتر وهيغل، ومن حيث أنهما المحرك الذي يدفع الجدل إلى الأمام، لكنهما مختلفان من حيث أن الفكرة عند هيغل تقوم بها الروح الكلية، بينما يقوم بها عند سارتر الإنسان الفرد. ومن هنا يأتي اختلاف

آخر هو أن الرفع الهيغلي محايث أو مباطن للفكر، في حين أن الرفع عند سارتر متعالٍ أو متجاوز (Transcendent).

ـ Dialectique: الجدل: الديالكتيك وهو عند الماركسيين حركة المادة عن طريق ما فيها من تناقض كامن في الطبيعة، والصراع بين الطبقات في المجتمع وهو أعم القوانين وأكثرها شمولاً.

ـ Dialectique Arretée: جدل متوقف: صفة يطلقها سارتر على الجدل الماركسي، على اعتبار أنه لا يساير الواقع الحي ولا يستفيد من التجربة، وإنما يعتمد على قوالب جاهزة.

ـ Dialectique Dogmatique: جدل دوغمائي: جدل جامد متوقف، ويقصد به سارتر الجدل الماركسي.

ـ Enclave: أرض حبيسة أو محصورة وسط أرض أخرى: صفة يطلقها سارتر على الوجودية، بوصفها جزءاً محصوراً داخل الفلسفة الماركسية التي هي فلسفة العصر ولا يمكن تخطيها أو تجاوزها.

ـ Ensemble: المجموعة: والمقصود بها عند سارتر أي شكل من أشكال العلاقات البشرية. ولهذا أطلق على كتابه "نقد العقل الجدلي" عنواناً فرعياً هو "نظرية المجموعات العملية" أو التشكيلات الاجتماعية.

ـ Éthique: أخلاق: سارتر يقيم الأخلاق على أساس الشرّ الجذري الكامن في العقل البشري.

ـ Être : الوجود: الوجود والعدم مرتبطان، كما هي الحال عند هيغل ولا يفهم أحدهما بمعزل عن الآخر، ولهذا فإن العلاقة أو الارتباط يسبقهما معاً، والوجود لا يصبح بداية في نسق للمعرفة لكنه يصبح نهاية مثل هذا النسق.

ـ Être hors de soi : الوجود خارج ذاته: (عند سارتر) كوجود الأفراد في طابور الأوتوبيس، كوجود بوصفهم كائنات منفصلة ترتبط بعلاقة التخارج فحسب.

ـ Excédentaire : زائد - فائض: كل فرد في مجتمع الندرة، يُنظر إليه على أنه زائد أو فائض، ولا نستطيع أن نحدّد من هو الزائد على أساس صفات ذاتية داخلية.

ـ Exis : الأكسيس أو الكيان الثابت: وهي في الأصل كلمة يونانية، تعني الطريقة الثابتة في الوجود أو الأسلوب الدائم أو الموقف الدائم في الوجود. ويطلقها سارتر على البراكسيس، بمقدار ما ينفصل عن الفاعل ليتخذ لنفسه كياناً ثابتاً، وتلك هي الحال التي يشكل بها التجمع أو الحشد، والتي يتشكل بها حقل "العاطل عملياً".

ـ Existence : الوجود الفعلي.

ـ Expérience Critique : تجربة نقدية: سارتر يصف التجربة التي يقدمها لنا في كتابه، بأنها تجربة نقدية من حيث إنها تعرض لعملية التشميل الخاصة بسارتر، والتي كوّن منها وجهة نظره عن العقل الجدلي مع نقد هذه العملية باستمرار.

ـ Extériorisation D'intérieur : تخريج الداخل:

والمقصود جعل ما بالداخل خارجياً. ويقول سارتر إن الإنسان يعيش على جعل الخارج جوّانياً وجعل الجوّاني برّانياً، فالإنسان بالعمل الحرّ للوعي، يأخذ ما هو خارجي ويجعل منه نسيجاً كحياته الداخلية، كما أنه يجعل ما بالداخل خارجياً حين يتشيّأ، وأفكاره وسلوكه تصبح موضوعات خارجية.

ـ Extériorité : تخارج: العقل الجدلي عند سارتر هو وحدة التداخل والتخارج.

ـ Faire : العمل: وهو لا ينفصل عن المعرفة التي تعني بدورها تغير العالم عند سارتر، وبنفس البراكسيس الذي أعرف به أغيِّر العالم، ولهذا نجده ينتقل باستمرار من العمل إلى المعرفة.

ـ Groupe : الجماعة: تتكون الجماعة عند سارتر كسلب للحشد أو التجمع، لكن ذلك لا يعني أن كل حشد لا بد أن يتحول إلى جماعة. ويمكن للجماعة أن تعود مرّة أخرى إلى حالة الحشد، ولهذا فمن المستحيل أن نقرّر أيّهما يسبق الآخر نظرياً.

ـ Groupe en Fusion : الجماعة المنصهرة، أو الجماعة في حالة الانصهار: ويقصد بها سارتر الحالة التي تنتج حين يعرف أعضاء الحشد عجزهم، فيندمجون معاً ضد الخطر المشترك، وتصبح إرادة كل واحد هي إرادة الآخر كما حدث إبّان الثورة الفرنسية، حين اتّحد الباريسيون ضد الحكومة وقوات الملك.

ـ Histoire : التاريخ: الناس في رأي سارتر هم الذين يصنعون تاريخهم، وهو من ثَمَّ يذهب إلى أن مسار التاريخ ليس محدّداً سلفاً، ويفنِّد المذهب الحتمي الذي يعتقد أن هناك قانوناً حتمياً يسيطر على التاريخ. وسارتر يعارض الماركسية أيضاً إذْ يرى أنه إذا كان الناس يصنعون التاريخ في ظروف سابقة، فإنهم في النهاية هم الذين يصنعونه، وليس هذا الظرف، ومن هنا كان جدل التاريخ جدلاً يغزل وينسج بواسطة ملايين من الأفعال الفردية. والنّدرة هي محرِّك التاريخ وبعبارة أخرى، إنها تجعل التاريخ ممكناً ثم تحتاج إلى عوامل أخرى لكي تنتجه. وكان وعد سارتر بأن يعرض في الجزء الثاني من كتاب التاريخ الذي ظهر غير مكتملٍ، تطبيقاً للمفاهيم الفلسفية، التي عرضها في الجزء الأول، على مسار التاريخ.

ـ Homme chose : الإنسان الشيء أو تحول الإنسان إلى شيء: وعند سارتر كما هي الحال في تحول سلوكه إلى أشياء، أو عندما يستخدم هو نفسه وسيلة لغاية (راجع أيضاً مادة التشيؤ).

ـ Homme de Rareté : إنسان الندرة: هو الإنسان الذي يعيش في عالم تحكمه الندرة، وينظر إلى كل فرد على أنه زائد أو فائض أو نوع غريب.

ـ Homme de Besoin : إنسان الحاجة: وإنسان الحاجة عند سارتر هو الإنسان الذي يعيش في مجتمع الندرة، وهو

الذي لا يستطيع أن يشبع حاجاته طالما أن أشكال المادة لا تفي بحاجاتنا.

ـ Homme Inhumain : إنسان لا إنساني: صفة لإنسان الندرة عند سارتر، ففي عالم الندرة كل فرد ينظر إلى كل فرد آخر، على أنه إمكانية استهلاك ما يحتاج إليه، فهو إمكانية لتلاشيه أو انعدامه.

ـ Impuissance : الضعف أو العجز أو الوهن: خاصيّة يتّسم بها الحشد أو التجمّع، من حيث أن كل مستمع في الإذاعة أو قارئ صحيفة لا يستطيع أن يفعل شيئاً، واللحظة التي يدرك فيها الحشد ضعفه وعجزه، هي التي ينقلب فيها هذا الضعف إلى ثورة جامحة تؤدّي إلى تكوين الجماعة.

ـ Individu Général : الفرد العام: خاصّية تطلق على كل فرد في حالة التجمّع، من حيث أن كل فرد من أفراد هذا التجمّع ليس له خاصّية نوعيّة يتّصف بها، بل هو يشبه الآخر تمام الشبه أو هو هذا الآخر ولهذا كان فرداً عاماً.

ـ Inerte : الميت، العاطل أو الخامل أو المتجمد: (عند سارتر) وهو المادة الخام، بالمعنى الواسع للكلمة أو هو الهيولي يشتغل عليها البراكسيس.

ـ Inertie : المَوَات أو الجمود: القصور الذاتي سمة من سمات الفعل على جميع المستويات عند سارتر.

ـ Inhumanité de l'homme : لا إنسانية الإنسان: وهي عند سارتر لا تأتي من وجود طبيعة مشتركة بين البشر، وهي

لا تستبعد إنسانية الإنسان، وإنّما هي ارتباط البشر فيما بينهم في مجتمع الندرة، بحيث ينظر كل واحد منهم إلى الآخر على أنه زائد أو خطر عليه.

ـ Instrumentalisation : توسلية خاصة للبراكسيس عند سارتر: وهو يعني بها أن البراكسيس يحوّل المادة إلى وسيلة من أجل تحقيق الغايات البشرية. (من خارج النص).

ـ Interchangeabilité : تعاوضيّة إمكان التغير المتبادل: الخاصّية الثالثة التي يتّصف بها المجتمع بوصفه شكلاً من أشكال العلاقات الاجتماعية، وهي تعني أن كل فرد من أفراد الحشد يمكن أن يحلّ محل الآخر، فوجوده في بداية الطابور الذي ينتظر السيارة لا يرجع إلى خصائص ذاتيَّة داخليه فيه، وإنّما كان يمكن أن يكون الأخير.

ـ Intérieur.. Intériorité : داخلي أو جواني، داخلية- جوانية: والعقل الجدلي عند سارتر هو وحدة الجوانية والتخارج.

ـ Intériorisation : استبطان، تدخيل: جعل الشيء جوانياً عند سارتر، والإنسان عنده يعيش على تدخيل الخارج وتخريج الداخل.

ـ Matière : المادة: هي الحيِّز الذي تشغله جميع المحسوسات، وهي معطاة وكل ما هو معطى مادي. والبراكسيس عند سارتر يحوّل المادة إلى شيء حيّ. ولهذا يقول سارتر: إن المادة هي البراكسيس مقلوب. وليس

المقصود بالمادة عند سارتر الطبيعة الخارجية فحسب، بل وأيضاً العلاقات البشرية للأشكال الاجتماعية أقرب إلى المادة بهذا المعنى من أي مصطلح آخر.

ـ Médiation : توسّط : ويعتقد سارتر أن الماركسيّة بحاجة إلى دراسة مجموعة من التوسُّطات، كالفرد في طفولته (وهو ما يدرسه التحليل النفسي) والأسرة التي يدرسها علم الاجتماع.

ـ Mouvement : الحركة : والحركة تصوّر من التصورات الأساسية في جدل الطبيعة عند الماركسيين، فالحركة هي شكل وجود المادة، كما قال إنجلز، ولا وجود للحركة بدون المادة، ولا للمادة بدون الحركة والحركة لا تفنى وستحدث.

ـ Néant : العدم : لا يفهم العدم إلّا من حيث علاقته بالوجود.

ـ Nécessité : الضرورة، عكس العرضية : والضرورة في نظر سارتر ينبغي أن لا نخلط بينها وبين القهر أو الإرغام. العقل الجدلي هو مركَّب الضرورة والعرضية أو الحدوث. والندرة تظهرنا على ضرورة العرضية، وعرضية الضرورة.

ـ Négation : السلب : كان السلب هو الخاصية الأساسية في الجدل الهيغلي.

ـ Objectif : الموضوعي : الهدفية : ويرى سارتر أن الفهم الشامل للإنسان، لا يقتصر على الجانب الذاتي أو الجانب الموضوعي، بل لا بدّ من التّأليف بينهما.

ـ Objectivation : التموضع عند سارتر: يتحوّل (سلوك الإنسان) وأفعاله إلى موضوعات، وهو يرتبط بالاغتراب بصفة خاصة عندما تنفصل هذه الموضوعات عن الإنسان وتعارضه، ويرتبط بالتحوّل إلى الآخر. فالمادة التي يتم فيها العمل تحمل خاتم الإنسان وهي تموضعه.

ـ Objectivité : الموضوعية: وهي لا تنفصل (عند سارتر) عن الذاتية، ونظرية المعرفة التي تحاول أن تكون موضوعيّة خالصة، تقع في المثالية كما هي الحال عند ماركس، والتي تحاول أن تكون ذاتية خالصة، تقع في الشّك كما هي الحال عند لينين.

ـ Pratico-inerte : العملانية-الميتة، العاطل-عملياً، أو المتجمد-عملياً: مصطلح من أهم وأصعب المصطلحات، التي يستخدمها سارتر في كتابه "نقد العقل الجدلي"، وفي استطاعتنا بمعنى ما أن نقابل بينه وبين البراكسيس، على اعتبار أن البراكسيس هو جانب الفعل والعمل والوعي والشعور، أي ما يسميه سارتر في "الوجود والعدم" بالوجود لذاته، على حين أن "العاطل عملياً" هو حقل العمل أو المادة التي يشتغل عليها البراكسيس، وهو بمعنى من معانيه قريب من الوجود في ذاته، وإن كان "العاطل عملياً" أوسع، من حيث أنه البيئة المادية بما في ذلك البشر وأفعالهم التي انفصلت عنهم وتجمّدت.

ـ Praxis Individuel : الممارسة، البراكسي (البراكسيس

الفردي): البراكسيس الفردي عند سارتر جدلي الطابع وهو الأساس الذي يقوم عليه جدل التاريخ، والبراكسيس الفردي يحتوي على جانبين: ذاتي وموضوعي أو النية، والجانب الداخلي ثم الظروف الموضوعية الخارجية، وهما يرتبطان بعلاقة جدلية، فالجانب الداخلي عند الإنسان محكوم بالإطار الاجتماعي وهذا الإطار الاجتماعي يعمله الفرد.

ـ Présence: حضور: النمط الثاني من العلاقات التسلسلية عند سارتر ولقد كان النمط الأول هو علاقة الغياب.

ـ Progressive Régressive: تقدمي - تراجعي: خاصية للجدل عند سارتر، من حيث إنه يبدأ من الحياة المعاشة ثم يعود القهقرى إلى جذورها، منطلقاً إلى الأمام، والتجربة النقدية كلها من هذا القبيل بمعنى أنها تنقد نفسها باستمرار. وتوصف هذه الخاصة أيضاً بالأفقية والرأسية معاً.

ـ Projet: المشروع: فكرة النشاط البشري تتضمن بالضرورة في جوفها جانبين: اللحظة الذاتية أو المشروع، والموقف الخارجي الموضوعي الذي يجد الإنسان نفسه فيه.

ـ Psychanalyse: التحليل النفسي: ينظر سارتر إلى التحليل النفسي على أنه نظام مساعد، أو وسيلة توسط مطلوبة بوصفه المنهج، الذي يهتم قبل كل شيء بتجديد الطريقة التي يعيش عليها الطفل، وعلاقاته العائلية داخل مجتمع معين. لكن سارتر لا يقصد بالتحليل النفسي مدرسة

فرويد التقليدية، وإنما هو يضع مبادئ أساسية للتحليل النفسي الوجودي.

ـ Raison : العقل: لا يعني عند سارتر نظاماً فكرياً خالصاً، وإنما هو علاقة بين المعرفة والوجود. وقد يشكِّل العقل البشري نفسه لوناً من العقبة الابيستمولوجية بما ينطوي عليه من كسل وركود.

ـ Raison Analytique : العقل التحليلي: مصطلح يقصد به سارتر العقل الكلاسيكي، الذي ساد طوال القرن السابع عشر، ولا يزال قائماً حتى يومنا هذا عند كثير من المذاهب الفلسفية. وهذا العقل هو ما كان يطلق عليه هيغل اسم الفهم وهو جزء ضروري من العقل الجدلي.

ـ Raison constituante : عقل مكوِّن: خاصية للعقل الجدلي من حيث إنه يسهم في تكوين طبيعة المعروف، ومجاله هو التاريخ البشري، وتظهر هذه الخاصية إذا نظرنا إلى العقل الجدلي من زاوية الذاتية والفرد.

ـ Raison Constituée : عقل مكوَّن: خاصية للعقل الجدلي، من حيث إنه يتكون بواسطة جميع العقول المتكونة أو بواسطة الآخرين.

ـ Raison Dialectique : العقل الجدلي: عند سارتر منهج لبحث وتطوير التجربة العينية ولتصورات هذه التجربة. مجاله في التاريخ فلا يوجد في الطبيعة علاقات جدلية. وهو عقل يتأسس ويؤسس، وهو يصنعه الأفراد ولا يأتي من مكان

آخر، وهو وحدة الحرية والضرورة، وهو أيضاً وحدة التخارج والتداخل.

ـ Raison Positiviste : العقل الوضعي: وهو نفسه ما يسميه سارتر بالعقل التحليلي، وهو العقل الكلاسيكي الذي ساد في القرن السابع عشر ولا يزال قائماً عند كثير من المدارس الفلسفية حتى اليوم.

ـ Rareté : الندرة: ترتبط الندرة بالحاجة فليس هناك من أشكال المادة، ما يكفي لإشباع متطلبات الحاجة. ويذهب سارتر إلى أن واقعة الندرة في العالم، واقعة عرضية ولكنها أصبحت ضرورية، والندرة هي محرك التاريخ.

ـ Rassemblement : حَشْد: اسم آخر يطلقه سارتر على التجمّع أو مجموعة الأفراد، الذين يرتبطون بقانون السلسلة.

ـ Rationalisme fermée : العقلانية المغلقة: وهي العقل التحليلي الكلاسيكي والوضعي عند سارتر، في مقابل العقل الجدلي.

ـ Sérialisation : تسلسلية - عملية تحوّل كثرة من الأشخاص إلى سلسلة عند سارتر.

ـ Sérialité : تسلسل خاصية للتجمع الذي يرتبط أفراده بعضهم ببعض، بعلاقات التخارج المتبادل ومن أمثلته: طابور الأوتوبيس.

ـ Série : السلسلة - التجمّع: أي مجموعة من الأشخاص الذين يتّسمون بخاصية التسلسل، ويطلق عليهم سارتر اسم السلسلة.

ـ Série (La Règle de la Série): قانون السلسلة: عند سارتر وهو قانون التجمّع أو الحشد.

ـ Sériel: تسلسلي - مسلسل: صفة للسلوك الانعزالي في حالة التجمّع، وقد تطلق أيضاً لتصف العواطف والأفكار التي يحكمها قانون السلسلة.

ـ Sort Commun..: مصير مشترك: فعل يتم بواسطته التحوّل من التجمّع إلى الجماعة، كما حدث إبَّان الثورة الفرنسية.

ـ Système: سيستام-نسق: المعرفة لا بد أن تكون على شكل نسق مترابط، لا مجموعة متراصة من المعلومات لا رابط بينها، وفي مقولة الغائية فهو مركب الغاية والوسيلة.

ـ Totalisant: شمّال: صيغة مبالغة تفيد كثرة التشميل، والفرد عند سارتر يقوم باستمرار بعملية تشميل أو بناء صياغات كلية، وهي ليست وقفاً على موضوع معين. ومن هنا كان الفرد شمّالاً لِما يريد.

ـ Totalisation: شمولانية، تشميل: مصطلح من أهم وأصعب مصطلحات سارتر في نقد العقل الجدلي، وهو يعبِّر عن فكرته عن الصفات الكلية التي يقوم بها الفرد، والتي تتفكك باستمرار، ثم يعاد تكوينها من جديد لكنّها تتفكك، وهكذا..

ـ Totalisateur: مشملِن، مُشمِّل: الفرد الذي يقوم بعملية التشميل السابقة.

ـ Totalitaire : شمولي.

ـ Totalité : شمولية، شمول: مركّب الكثرة والوحدة. والوحدة وهي تترجم بمقولة الجملة وهي تعبر عن العدد حيث ينقسم داخلياً ثلاثة أقسام: هي الوحدة والكثرة والجملة والشمول (وهو نفس تقسيم كانط). والشمول عند سارتر، النتيجة التي تنتهي إليها عملية التشميل أو هي التشميل حين ينفصل عن فعله. والشمول تصوّر كلّي يتكوّن من أجزاء، لكنه هو الذي يضفي على الأجزاء قيمتها ولا يمكن أن يساوي مجموعها أجزاءه. ومن أمثلة الشمول عند سارتر في ميدان الفن: اللوحة والسيمفونية. (والشمول مفهوم أُضيف إلى جدل الطبيعة تحت ضغط هجمات سارتر المتكررة) فأصبحت الطبيعة بذلك تشكِّل ألواناً كثيرة من الشمولات. والشمول عامل أساسي في تكوين العقل الجدلي.

ـ Translucidité Dialectique : شفافية جدلية أو وضوح جدلي: بمقدار ما أسهم في صنع الجدل، بمقدار ما يبدو لي هذا الجدل قابلاً للفهم، وواضحاً أمام ذهني أو على أنه شفافية عقلية.

ـ Univoque : متواطئ: وفكرة التواطؤ من الأفكار الهامة يعني بها الفكرة التي تطلق على أشياء بمعنى واحد مثل فكرة الوجود.

ـ Violence : العنف: والعنف عند سارتر، هو بنية الفعل البشري في عالم الندرة، من حيث أنه يظهر للردّ على عنف مضاد.

القسم الأول

الندرة والعنف
في نقد سارتر للماركسية

الفصل الأول: الندرة (ونمط الإنتاج الإنساني)

1- الندرة: عرضية وضرورة
2- الندرة: والماركسية
3- الندرة: في إنكار ماركس وإنجلز

الفصل الثاني: العنف (وعلاقات الإنتاج الإنسانية)

1- العنف والاستلاب
2- العنف وفرادة التاريخ
3- العنف والممارسة

الفصل الأول: الندرة

الندرة ونمط الإنتاج الإنساني:
أثرها على الإنسان والمادة

من الممارسة الفردية إلى العملانو-الميتة، عن المادة كشمولية مشملَنة (مشمولة)، وعن أول تجربة للضرورة، يتوقف سارتر، عند الندرة وطريقة الإنتاج، والعودة الجدلية عبر المادة: التحليل السلبي، في نقده للماركسية، ليقول:

ليست المادة اللّاحية قائمة بذاتها، إنما هي تتكشف في مرحلة الممارسة، وتتحكم بها قوانين خارجانية، لَوْ صَحّ أنها تعمل على توحيد البشر. "... لكن الخاصيَّة الوحيدة للمادة، هي التي تأخذ المادة الفلسفية بها، هي خاصية كون المادة واقعاً موضوعياً، خاصية كونها موجودة خارج وعينا"[1] (عن لينين، المؤلفات ج14، ص 247). ويردّ سارتر:

---

(1) المادية الديالكتيكية: أسس الاشتراكية العلمية، جماعة من الأساتذة السوفيات، دار الجماهير، دمشق، ط4، 1978، ص 79.

فالمادة هي محرك التاريخ في حالة الركود، وعملانياً، فالتاريخ في لحظاته الثلاث، يتّكل على حاضره، "فيه يصل أي شيء للبشر".

وفي حين إن الممارسة (البراكسيس) توصِد على المادة، فإن شمولية المادة الميتة، تتخطى وتتجاوز كل مرحلة في السيرورة التاريخية، لذلك لن تُقْدِم أية قوة لتدمر المادة. وعليه فإن تاريخنا هو لا إنساني، ومع ذلك تبقى أحداثه ليست خبط عشوائية أوْ لاعقلانية، إنه متوقف، مشؤوم، وبهذا النفي يتوحد البشر!، باستلاب جوهرهم الأول ونحو الإبادة. وفيما تقول المادية الديالكتيكية: "تدل نظرية التطور الديالكتيكية على الطريق الصحيح للمعرفة... على الطريق للسيطرة على قوانين الطبيعة وقواها"[2]، فإن تكاثر البشر هو علاقة استبطانية، ديالكتيكياً مع العلاقات المتبادلة. "إننا نحيا ونموت تحت راية العقلانية والإنتاج، ونحن نعلم أن الإبادة هي ضريبة التقدم، كما أن الموت هو ضريبة الحياة.."[3].

1- في حدوث (عرضية) وضرورة المادة

يتحدث سارتر عن دور الندرة في حياة البشر، فإن حياتهم تكاد توصف بمغامرة، وبصراع مستميت ودائم ضد

---

(2) م.ن، ص 180.

(3) ماركيز هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط4، 2004، ص 183.

الندرة التي تتقدم إليهم آتية، كما عائدة إلى المادة، عبرهم أنفسهم. ففي عوالم (كواكب) أخرى غير كوكبنا (الأرض)، إذا وجدنا بشراً، فإنهم سيخضعون هنالك للألم الذي يوجع عالمنا ها هنا. فالندرة هي علاقة إنسانية أساسية (سواء مع البشر أو مع الطبيعة)، إنها هي صانعة للبشر وللتاريخ، وبمعنى أنه مازال يخضع ثلاثة أرباع سكان المعمورة لعامل الفقر-الجوع، على مدى حقب تاريخية بعيدة ممتدة لآلاف السنين، ولم تزلْ تلك الندرة موجودة من الناحية العملانية، وبنفس الوقت، لم تنفد المنتجات التي يعيش منها البشر!.

ربما يتوقف سارتر هنا، أمام "المالتوسية" ليردّ عليها، حول نضوب الموارد الغذائية، أو وصولها إلى ما دون الكفاف. إن الخوف هو باقتلاع بني البشر من الأرض، رغم عمل التكاثر الإنساني والتناسل، بوحدةٍ مواجهةٍ للمادة بالضرورة، والتي ترتبط بالعمل وبالديالكتيك معاً. وإن ما يُخشى من اختفائه هو نحن: الميزة البشرية التاريخية، فالتميز المتفرد يخص تاريخنا نحن، كبشر.

يقول ماركيز: "إن الفكر الديالكتيكي يفلح من خلال تطوره الخاص، في عقل الطابع التاريخي للتناقضات، وفي إدراك صيرورة توسطها على اعتبارها صيرورة تاريخية"[4]. إذن المسألة المزدوجة للمعقولية النقدية لدى سارتر هي كما يلي:

---

(4) الإنسان ذو البعد الواحد، ماركيز (م.س)، ص 135.

- معقولية علاقة الندرة.
- معقولية العلاقة مع الجمود (المَوَات).

فحدوث (الندرة) صار ضرورياً، وأساسياً، منذ ملايين السنين، ويفرض على الإنسان أن يكون كما هو... فالندرة حادثة (عرضية) تختلف أشكالها الجديدة التي سنخلقها، على غرار محيطنا في الحياة. إذاً فهي: "ضرورة لحدوثنا، أو حدوث لضرورتنا".

يعتقد سارتر، أن التاريخ في تعقيداته هو أكثر تعقيداً مما تراه أي ماركسية عادية، فعلى كل بشري أن يقاتل ضد كل من: بيئته الاجتماعية، والطبيعة، والبشر الآخرين، وضد نفسه هو بوصفه قد أصبح آخر... إن هذا هو أحد أشكال الاستلاب للضد-ممارسة، فالمعقولية التاريخية ستتحول هنا إلى ما لا معقولية!.

والفكر الديالكتيكي له بُعده الآخر كبعد تاريخي، "إذا أُلغي في العالم الاجتماعي للعقلانية العاملية يكون قد أُلغيَ في الوقت نفسه، التاريخُ"[5].

أ- الندرة كعلاقة مؤسسة لتاريخنا وتحديد حادث لعلاقتنا المتشاركة بالمادية

عن الندرة المؤسسة للتاريخ، وكعلاقة التكاثر العملاني،

---

(5) م.ن، ص 135.

مُعاشة مع المادية، يتوقف سارتر عند هذه النقطة ويقدم لنا تحفّظين (حول معقولية الندرة):

في الأول: هي لا تؤسس إمكانية أي تاريخ، على هذه الأرض التي نعيش عليها، (ولا حتى على أي كوكب آخر)، بالنسبة لمؤرخ كان عاش في العام 1957، مثلاً، في العلاقات ما بين كائنات عضوية (حيّة) وأخرى غير عضوية. وفي مكان آخر، لا نعرف ما إذا كانت هي الندرة نفسها. إن تلك الموجودات يجب أن تكون موجودة، فليست مقررة من قبل، سواء إنْ اتخذت شكل التاريخ أم لم تتخذه، لأن تاريخنا هو تاريخ بشري، أي تاريخ هؤلاء البشر، فهو واحد حتى وإن وُلد بالندرة (عَبرها). و"تكون الحقيقة ملزمة للوجود الإنساني"[6].

في الثاني: هي قد تؤسس إمكانيته لا حقيقته: يقول سارتر إنها قد تعيد التاريخ الإنساني إلى إمكانيته، لأنها ستستبطن تاريخنا، وما ينقص هنا الحاجة إلى عوامل أخرى لينتج ذلك (التاريخ) ويشير سارتر إلى أمثلة، يضربها عن وجود المجتمعات الفقيرة (النامية) المتألمة بالطبع أكثر من غيرها من المجاعات والقحط لمواسم مواردها الغذائية الأساسية، وبحيث يجري تصنيف تلك المجتمعات، من قِبل الاتنوغرافيين، على أنها مجتمعات لا تاريخ لها، (مؤسَّسة

(6) الإنسان ذو البعد الواحد، ماركيز، (م.س)، ص 165.

على التكرار). لذا على المستوى الأيديولوجي، يقابله بالتقرير على أرض الواقع لهذه الطبيعة الإنسانية، ماذا؟ أي ماذا يَنْتُجُ؟ يقابله أو ينتج، كما يقول سارتر، إنسانٌ هزيلٌ مشوّهٌ، مستغرقٌ طيلة حياته، ليلَ نهار، في العمل بمواجهة أرض مجدبة، وبواسطة أدوات بدائية. في حين "إن نظرية التوازن عاجزة عن التفسير، فالمسألة ليست خرق التوازن بين الطبيعة والمجتمع... إنها تستخدم من أجل الدفاع، عن أفكار المسالمة بين الطبقات المتعادية.."[7] برأي ماركيز. هنا يلتقي سارتر مع الماركسية، التي رأت، أنه كلما كان النظام الاجتماعي ظالماً، يضير ذلك الإنسان العامل أكثر.

إن التاريخ يولد من لا توازن، في لحظة تاريخية، تشترطها الندرة، التي تؤسس لإمكانية قيام هذا التاريخ الإنساني، فهنا الندرة مُعاشة، لأن من المستحيل وجود أرض بدون تاريخ، فإذا كانت تلك المجتمعات بلا تاريخ، فيعني ذلك أن التاريخ قد توقف. ومهما كانت تقنيات ووسائل وأدوات تلك المجتمعات المتخلفة بدائية، وبأشكال اجتماعية متنوعة، ورغم كل الاختلافات، فإنها مترابطة في السيرورة (رؤية مثالية وماركسية)، وإخفاء ما قبلية تأسيس التاريخ كضرورة، يعني توقف التاريخ وتحوله إلى ضد-تاريخ!.

في الاستنتاج: وبأي افتراض، فإن الندرة غير كافية

---

(7) المادية الديالكتيكية، (م.س)، ص 276.

بمفردها، كي تسبب التطور التاريخي (في صلاحية الديالكتيك)، فهي تُدرَك بأن البُنى الأساسية تؤثر حقيقيةً، فيما بين الإنسان والمحيط، وهي مصنوعة في اتحاد المجموعة. أما الوجه الإنساني الديالكتيكي للممارسة، ليس في علاقة الندرة، لأن الديالكتيك الإيجابي، هو نفي الوحدة السلبية، برجوع المادية التي تشملِن الأفراد.

ب- الندرة إمكانية تدمير للجميع ولكل واحد

كما يرى سارتر، فإن المحيط العملي موجود قبلاً، فهو المؤسِّس للندرة، الوحدة السلبية لتكاثر البشر. فهذه الندرة من الممكن أن تكون ملزمة لعلاقة الفرد بمحيطه، وهي تصل للبشر عبر المادة اللاإنسانية، أي بالصراع على هذه الأرض، وشمولية المادة تظهر كإمكانية تدميرية للجميع.

إن الندرة هي التعبير عن حدث كمي، حيث أي مادة أو إنتاج مادي، موجود في حقلٍ، ومحدد بعدد، هو غير كافٍ لأعضاء المجموعات، بمعنى أن ذلك لا يكفي لكل العالم. وحيث الكل متّحدون بالتجربة، في اتحادات متماثلة، بينما نفس الأفراد في وسط الندرة يتجاهلون تمرتبهم الاجتماعي، وتقوم بُنى الطبقة بتحطيم التبادلية، في وقت كل واحد منهم موجود داخل الندرة. ففي الحقل الاجتماعي (المجتمع)، كل فرد لا يعرف الآخرين الموجودين معه في هذا المجتمع، حتى أنه لا يعرف السبب الحقيقي للمجاعة، التي يعانيها

ويكابدها ويكتوي بها، ويسعى إلى تبريرها، دون الوقوف على الحقائق التي تسبِّبها، فيمثُل كل واحد (آخر) كخطر على حياته، يهدِّدها في استبطان وصعود في آن، كنفي للبشر.

إن المجتمع يحدد حدود الندرة لكل مجموعة من مجموعاته (علاقة القوى المنتجة بعلاقات الإنتاج).

يقول ماركيز: "إن سيطرة الإنسان على الإنسان، ما زالت تمثل، في الواقع الاجتماعي وبالرغم من كل تغير، استمراراً تاريخياً، ولا تزال هناك رابطة ما، بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي"[8].

ها نحن نلاحظ بُنى الديالكتيك المعقولة ونلمس شمولية الندرة الدائرية، فمن المستحيل جذرياً وجود إنسان دون عمل، لنصل هنا إلى المجتمع المعاصر الذي يختار أدواته، فيرتب مَن هم أغنياؤه ومَن هم فقراؤه أو مَن هم دون خط الفقر. إذاً فالندرة تجسد شمولية سلبية، باستحالة تعايش أفراد الجماعة. والأمة تحدد فائضيها (الذين تستغني عنهم)، حتى بالعيش ولكن كأرقام. وذروة هذ الاختزال الرقمي، حتى وإن لم يكن بالضرورة بصيغة الإجرام وبمفهوم: "دعه يموت"، (كما في حكومة ما قبل الثورة الفرنسية)، فهو من خلال طريقة التحكّم بالولادات، عبر تنظيم أو تحديد النسل، بحيث أن الطفل هو مستهلِك قادم لكنه غير مرحَّب به، ومن

---

(8) الإنسان ذو البعد الواحد، ماركيز (م.س)، ص 118.

المستحيل إعالة أسرته، سواءٌ أَوُجِدَتْ في ظل نظام الديموقراطية البورجوازية، أو حتى في الصين، لأنه من المستحيل السير على المنوال نفسه، لمعدل الولادات بموازاة الإنتاج؛ فيظهر كل عضو من أعضاء المجموعة، كالناجي من الموت المحتوم والمرتقب وكفائض عن الإبادة. "إن العالم العاملي (العملاني) والمغلق للحضارة الصناعية المتقدمة، التي تحقق توازناً مرعباً بين الحرية والاضطهاد، وبين الإنتاجية والتدمير، وبين التقدم والانتكاس، متجسّد مسبقاً. . . "[9]. إن هذه بديهة عملية للجوع والعمل، فكل فرد هو موضع تساؤل في كينونته، ويغدو نشاطه ضده من خلال المحيط الاجتماعي والمادة المشتركة ونفي المادة، لينبني الإنسان ضد-إنسان أو لا-إنساني، كجنس غريب، ليس بالضرورة استبطاناً أو مُعاشاً في صراع من أجل البقاء، لكن لأن الوجود البسيط يحدِّد بالندرة، كخطورة للاوجود للآخر وللجميع، "ولإبادة نفسي، فأنا آخر زائد"، عبر واقعية المادة في البيئة.

إن البُنى الميتة للاإنسانية في كل واحد، تبدو بنظر سارتر، من خلال الأنا والآخر، فانطلاقاً من كوني: "أنا خطير بالنسبة للآخرين"، عبر الشمولية السلبية[*]، وبحكم أنني أصبحت جزءاً منها، يصبح كل إنسان هو لا إنساني

---

(9) الإنسان ذو البعد الواحد، ماركيز، (م.س)، ص 164.

(*) الشمولية السلبية: موجودة لكنها غير فعّالة.

بالنسبة لكل الآخرين، وبالمقابل يَعتبِر البشر الآخرين كلاإنسانيين. ولنفهم أن لاإنسانية الإنسان لا تأتي من تلقاء نفسها بعيداً عن إقصاء الإنسان نفسه لإنسانيته، فمنذ ما قبل تاريخنا تسيطر الندرة على الممارسة، واللاإنسانية هي سلطان الندرة ولن تنتهي، ويرى سارتر أنها ستوجد مع كل البشر كبنية ميتة، وهي نفي مادي للآخر بوصفها مستبطنة.

ج- ظاهرة التفريخ والتناسل والانشقاق تصل إلى حدود الثنائية كممارسة أصلية منشقة إلى اثنتين

يظهر الموقف السارتري في علاقات الإنسان، وحيث أن اللاإنسانية علاقة قائمة ما بين البشر، فهو يرى أنها لا يمكن أن تكون إلا كذلك، وفي ذلك قسوة ولا شك، كما يستحضر سارتر تاريخ الإنسان الذي يعتبر نفسه سيد الكائنات. أما العلاقات، فإن الممارسة (للفرد) وكي تنجز مشروعها العملاني فقد عرفت ممارسة الآخر في ثنائية؛ ففي تبادلية العلاقة، تتوجد ممارستي أنا، (لأن الأصل واحد) وهي انقسمت إلى اثنتين متكاملتين.

د- فكرة قالب لكل تشيّؤ

هي الفكرة التي تعبِّر عن الجمود والتصور والنظرة المسبقة، فلا يدّعي سارتر أن العلاقة التبادلية، ما كانت وجدت أبداً عند الإنسان قبل علاقة الندرة، لأن الإنسان هو

نتاج تاريخي للندرة، ولأن الندرة هي علاقة متواطئة مع كل واحد، ومع الجميع. وهي التي تصير البنية الاجتماعية والمادية للبيئة، وهي التي ترفع بَنَانها لتؤشر على كل فرد كعامل وضحية للندرة. إذاً، إن كل واحد يستبطن هذه البنية سيصبح بسلوكه إنسان هذه الندرة. وإن الآخر غيري أنا، هو عينه آخر جذرياً، وفي تبادلية الندرة المعدلة، سيبدو لنا الضد-إنسان؛ (هم: إنهم أهلنا) وسائلنا وسائلهم، هذا ما يطلق عليه سارتر تسمية "شيطاننا المزدوج"، ولا يرى في المستقبل ما يشكل خطراً على الإنسان العاقل، أكثر من خطره هو، حيث ستكون النهاية "تدمير الإنسان"، ("النحن"). إنه ذاك الجنس المرعب والمخيف، فذلك الإنسان العاقل هو خطر على البشرية، وعلى الفكر الإنساني، وعلى "النحن" في وسط الندرة. وفي أي مجتمع ولأي سبب كان، فهو المؤسِّس لتحويل العلاقات الإنسانية البشرية إلى علاقات شيئية: إلى التشييء.

هـ- المحطة الأولى لعلم الأخلاق: المانوية والحرب القطبية لكل علاقة تبادلية للتناقض

يربط سارتر علم الأخلاق، كممارسة، مع الحركة الأولى له، بنشوء الشر والمانوية؛ وفي الحديث عن الإنسان، بوصفه ضد-إنسان، يقوم بعملية تصفية البشر، (فيظهر الانقطاع) بلحظة تبادلية خادعة كانت مغطّاة، لتميط لثام خطر

الموت، بميل البشر المرهونين بتلك الروابط المتبادلة، للحفاظ والإبقاء على ما تحمله الأرض ليعتاشوا منه، ولا يمكن تصوره إلّا بذلك الميل المستبطن المميز للأفراد ذاتياً، فيتحوّلُ كل واحد منهم ليشكل الخطر، موضوعياً بالنسبة للآخر، بكل وجوده العيني. فالإنسان مركَّب على أنه لا إنساني، بالممارسة، حيث يدرك الشر كبنية للآخر.

لكن سارتر لا يرى أن أساس النزاعات، عملياً، هو الدافع الاقتصادي، فليس هو السبب دائماً، وقد لا يُكشف أحياناً. في مثاله عن القبائل الرحّل، كمجموعات شاردة رغم وجود ما يكفيها من الكلأ لنفسها وحدها، يرى سارتر هنا، إمكانية أن لا تُتهم الندرة بوضوح، لكن إنسان الندرة، سينوجد في قبيلة أخرى بهيئة ضد-إنسان، وفي تركيبة كل فرد. إن الحاجة هي مكمن للكراهية والعدوانية، وإن كانت تأتي من فرد شَبِعٍ، فتصوِّر كل مجموعة للأخرى، "بصيغة الممارسة الإنسانية"؛ وفي المعركة، فإن الخطر هو في الممارسة، وإن كان خطر الندرة ليس بسيطاً - حيث كل واحد يبغي تدمير الآخر- "فالممارسة هي خيانة الإنسان لحساب الضد-إنسان". وبالحاجة وللحاجة نعيش الندرة عملياً بالفعل المانوي، حيث يظهر علم الأخلاق كآمرٍ مدمرٍ.

يدخل سارتر، من باب الشر، على العنف الذي يجب تدميره، فالعنف بنية للفعل الإنساني في ظل سلطان المانوية، لكن داخل إطار الندرة. على أن هذا العنف يبدو وكأنه لا

يقدِّم نفسه كعنفٍ، بل كضد-عنف، أي استخدام العنف في مقابل العنف. يقول ماركيز هنا: "للتعايش السلمي مقتضياته، وحقيقة أن الإنسان تابع، على نحو تام وشامل لجهاز الإنتاج، تتجليان في حقيقة، أن اللغة الماركسية تحولت إلى لغة مستبدة، لغة ستالينية وما بعد ستالينية"[10]، فحتى الدفاع العنفي هو عنف، والمبرر لأجل إقامة جهاز يقمع العنف الممارس، يراه سارتر أنه ليس حقيقة موضوعية، إلّا في نطاق عالمي كدافع للضد-عنف، فهو واقعة لا تحتمل ولا تطاق في الممارسة التبادلية، وعبر الاستخدام (السيِّىء) والممنهج لإنسانية الإنسان، في تحقيق تدمير الإنسانية.

في الماركسية-اللينينية، وفي ديكتاتورية البروليتاريا، يكفي ذكر الديكتاتورية، للحديث عن العنف المضاد، ففي أول سِماتها، "هي لسحق المستثمرين"، وفي سمة أخرى، "للقضاء" على الطبقات، فالعنف يجب أن يستمر بمواجهة الأخطار المتدخلة.. - بحسب ستالين، - واستخدام الدفاع في عصر النضال "الضاري" وانقسام العالم إلى معسكرين، صراع، وعنف، وتناقضات، من كِلا الطرفين، "فلكي تطيل القوى العدوانية الاستعمارية بقاءَها، وتبقي على الرأسمالية، تعمد إلى القوة والحرب"[11]. حتى في قانون الديالكتيك، و

(10) الإنسان ذو البعد الواحد، ماركيز، (م.س)، ص 139.

(11) المادية الديالكتيكية (م.س)، ص 277.

"عملية موت القديم وولادة الجديد"، ففي شرطين من ثلاثة، يبرز العنف في: وحدة المتناقضات وصراعها، وفي: نفي النفي؛ والنضال الطبقي الحاد هو الوسيلة حتى في التناقضات الداخلية التي تنشأ، وإن اعتبرتْ الماركسية وماديّتها الديالكتيكية أنها لا تتفاقم وتنحلّ.

يؤكد لينين الدروس المستقاة من "كومونة" باريس، "كان يتعين على البروليتاريا الروسية أن تلجأ إلى ذلك الأسلوب في النضال، الذي أرست كومونة باريس بدايته، أي إلى الحرب الأهلية"[12]، مع عدم إهمال لأدوات نضال سلمي، لكنَّ للنضال الطبقي ـ في ظروف معينة ـ شكلاً من "النضال المسلح والحرب الأهلية".

إن استخدام العنف يعتبر وسيلة لغاية مستباحة، فالسلطة والأمير تعني لدى ميكيافيللي الوصول بشتى الوسائل ومنها القتل والحرب؛ فذاك أميره، "لم يصل إلى الإمارة بتعطف من إنسان"[13]، يقتل مواطنيه، قد يصل (المرء بواسطة تلك الوسائل) إلى السلطان، ليس بالفضائل بل في مواجهة ما يسميه الأخطار المحدقة فإن "فظاعته البربرية" تعتمد. ويعتبر من يسلك مسلكاً آخر جباناً، "فمن الواجب اقتراف

---

(12) لينين، المختارات، ج3، ص 412.

(13) ميكيافيللي نيقولو، الأمير، فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بغداد، ط9، 1988، ص 96.

الإساءات مرة واحدة وبصورة جماعية"[14]، فالعمل بخيار الشر أوجب، حيث لا يفيد الخير في مثل تلك الأوقات، وحيث الحاجة هي التي تفرض الشر، ولا مندوحة عنه، بل فيه الكثير من الفوائد؟! والتراخي عن التفكير بالعنف (السلاح) مُفقِد "للإمارة"، ويبقى على رأس جدول الأعمال، وبالضرورة وللاستمرار، يجب الابتعادُ عن الطِيبة والخير!

يختلف "العنف الثوري" عن حرب "الأمير"، فيما تقوم الطبقة العاملة بالأول، وتشكل أكثرية، فإن الثاني يقوم به فرد، بواسطة إما جيش أو مرتزقة أو شعب! "على أن الأمير لا يستهدف شيئاً غير الحرب وتنظيمها وطرقها، وأن لا يفكر أو يدرس شيئاً سواها، إذْ أن الحرب هي الفن الوحيد، الذي يحتاج إليه كل من يتولى القيادة"[15].

أما الهدف الذي تسعى إليه ديكتاتورية البروليتاريا، والذي يستخدمه ستالين نقلاً عن لينين، "إن هدفها هو بناء الاشتراكية والقضاء على انقسام المجتمع إلى طبقات، وتحويل كل أعضاء المجتمع إلى شغيلة، وإزالة أساس كل استثمار إنسان لإنسان"، (ينقله عن المجلد 24، ص 314)[16].

---

(14) م.ن. ص 101.

(15) الأمير ماكيافيللي، (م.س) ص 131.

(16) ستالين يوسف: أسس اللينينية: حول مسائل اللينينية، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، (د.ت)، ص 182.

ويرى ماركيز "... أن هذا التصور لا يبدو مطابقاً للواقع.. فالعلاقات تخضع لمنطق واحد وعقلانية واحدة: منطق السيطرة وعقلانيتها "[17].

يقول سارتر: إن هدفه، هو "إلغاء الحرية الغريبة كقوة عدوة" ، ويشبهها بتلك القوة التي تدفع الإنسان إلى الميدان العملي وتجعله إنساناً حُكم عليه بالموت، "إنساناً فائضاً" ، وذلك إذا ما تحدثنا عن أشكالٍ، كالقتل والتعذيب والاستعباد. لكن الإنسان، بوصفه إنساناً، أي كممارسة حرة في كائن حي (عضوي)، فأنا أهاجم أنا، فمن أكرهه أنا ليس غير أنا، الذي أكرهه في العدو، بعبارة أخرى، "أنا بوصفي آخر" ، إن من أريد تدميره هو أنا بعيني، في الوقت نفسه، لأمنعه من أن يدمرني بالفعل في كياني الجسدي، هنا تتعقد تلك العلاقات الخارجية بتبادلية، مع تطور الممارسة التي تعود بدورها لتبني من جديد تبادلية، لكنها راكدة ومنطلقة من استعار الصراع الفعلي ونشوئه.

في حسابات الاستراتيجيا والتكتيك، نكون خاسرين إذا لم نستطع معرفة العدو الحاضر، في مجموعة من البشر تتلاعب ببعضها، تتصرف به، تكيد وتكمن له. يأخذ سارتر الندرة ويجعلها متذبذبة بين قطبين من الصراعات وباستمرار، يحدث أحدهما عبر نزاع المانوية والبشر، وذلك ضد "رعبهم

---

(17) الإنسان ذو البعد الواحد، ماركيز، (م.س)، ص 187.

المزدوج"، كما في حالة حرب قبائل الرحّل (البدو)، والثاني يتحول لخلاف يحلّه العنف، بسبب الوصول إلى مرحلة لا حلول لها، أو استنفدت، ولا حيلة بعد، كما في حالة الإضراب (أو المنع عن الطعام). يركز سارتر على أهمية الممارسة: كفعل، من بدايات تشكيلها، سواء كفعل لجيش (عسكر)، أو لطبقة أو حتى لجماعة، فهي تتجاوز مبدئياً "الموات المتشيِّء" لعلاقات الندرة. ويكشف الشر الجذري، أن أخلاق المانوية الميتة تفترض قصوراً مُعاشاً، ومسافة مجرّبة، ويكشف الندرة بوصفها مصيراً وهيمنة حقيقية، من الإنسان بواسطة بيئة المادة المستبطنة. ويوضح هنا، أن البنية ليست بحالة مستمرة أو دائمة، بل هي في لحظة ما من العلاقات البشرية، لكنها متجاوزة على الدوام، ومستنهضة، إذْ تتسلل جزئياً. ويشير إلى أن هذه اللحظة تثبّتها الندرة، ما بين تصفية التبادلات الموجبة التي تنتج نفسها، وما بين عودة ظهورها إبّان سطوة وسلطان نفس ندرة التبادلات الراكدة والتناقضات. يسمي سارتر تلك اللحظة: بالوسيطة والأولى، والتصور الذي ينتج سيرورة التشييء المعقدة. وفيها (اللحظة) يعيش الأفراد في بيئتهم الاجتماعية، بتبادلية مزيَّفة (يلفتون النظر إليهم على أنّ لهم كياناً فهم موجودون، وعلى أنهم الآخرون عبر المادة التي هي كمية بحتة)، ينقل هؤلاء الأفراد تلك العلاقة، "ككائنات إنسانية، وكاستبطان منفي"، ويعيشونها في خارجانية زيفاً.

و- توحيد البشر بالندرة

بدل أن يسأل سارتر عن كيفية، "أن المادة كندرة تستطيع أن توحد البشر"، داخل حقل مشترك عملي، لأن العلاقات الإنسانية متماسكة بعيداً عن الضغط الاقتصادي، لكنها مقتصرة على نخبة تبادلات، فهو يقول بأن السلطة الشمولية تتأتى من الممارسة. ويسأل عن: كيفية إدارة المادة للأحداث المشمِلنة من خلال الندرة، وبطريقة لتقوم بإدارة شمولية جميع تلك الشموليات الفردية؟ لكن سؤاله كما يقول، متضمن فيه الجواب، ويأتي من تجربة الجماعات المتقاربة وإن اختلفت بُناها، كما هو حاصل مع كل من (أهل الصين في عهد تانغ Tang): الفلاحين من جهة، والبدو الرحل من جهة ثانية، فيزحف كل منهما باتجاه الآخر، رغم أن الجهتين كانتا متحدتين في المكان، فيقوم المزارعون دائماً باستصلاح الأراضي، "كجيش من الرواد" يتقدمون نحو أطراف وهوامش الصحراء، هاتان المجموعتان تواجهان نفس الضغط الذي يصل إلى حدود قصوى، فكيف تنظر كل من المجموعتين للأخرى؟: "البدو بالنسبة للصينيين هم غزاة"، أي يعملون على حساب الآخرين بسلب عملهم، و"الصينيون مستعمرون حقيقيون بالنسبة للبدو"، كل مجموعة هي ممارسة، تصور الآخر كشيء قائم في مجموعة الآخر، يترجم ذلك، على مستوى ما يحتاط إليه من إجراءات، يقوم بها الصينيون مخافة غزوهم من قبل البدو، فذلك المزارع

(الصيني) صار الفاعل والمؤثر في الأرض، لكن مَواته يأتيه من بشر آخرين، يعود ليكتشف أن عمله الجديد صار بشكل سلطة، (فالحرب على الإنسان هي من عمل الإنسان). يفهم سارتر ويريدنا أن نفهم شيئاً جديداً، هو فعالية الممارسة الإنسانية عبر المادة ضد ممارسة الآخر، والمكان يشملن المجموعتين ونشاطهما.

إن وحدة الندرة، الراكدة المستبطنة في تشييء التبادلية، ستظهر للجميع في وحدة العالم، كمكان مشترك لكل تناقضاتنا، وستعود تستبطن بوحدة راكدة من جديد: فكلنا موحَّدون بسُكنانا في هذا العالم المحدَّد بالندرة.

يذهب سارتر إلى أبعد: أن الفرد-الإنسان جزء من تركيبة إنسانية (الآخرين)، لكنه في آن هو فائض وهذا يبدو فوراً، كما أنه نادر في الشكل البدائي المشترك. أما في حال إحلال الآلة في المجتمع، فتصير الندرة هي ندرة البشر بالعلاقة مع، أو بالنسبة لتلك الآلة.

وما يصير في ذلك المجتمع (المحدّد)، بأن الآلات هي التي تحدد المنتجين، كما تحدد حدود الإنتاج وهوامشه (الفائضين) أو المرفوضين من العمل، على أن المجتمع يستبيح ما يراه مناسباً! بطبيعة الحال، فإن الفائض هو إنسان، يحيا دون خط الفقر أو يموت. هذا الشكل الجديد للندرة يدخل في الأعمال المشتركة الجماعية.

ومن التاريخ يأتي سارتر بمقارنات: الصين زمن أباطرتها

والإمبراطورية الرومانية، وسيطرتهما، فيبقى للندرة حيزها حتى في ظلال نمو حركة التصنيع. وفي تأسيس الطبقات (اللامساواة)، تسبب شروط الندرة انقلاباً، أي هي ندرة المستهلك نسبة للإنتاج (السلعة) - وبنسبية أيضاً - هناك عملية انتقاء واختيار مؤسَّساتية للمستهلكين (للبشر)، بحسب علاقات الإنتاج، كما يسمِّيها الماركسيون. ويُطبَع المجتمع الرأسمالي بهذا الانقلاب، كخير تعبير عن تناقضه الرئيسي، في زيادة الإنتاج وبغياب التصريف الداخلي، ما يحدو بالمجتمعات منذ القِدم على حمل إنتاجها بحراً (البحث عن مواد أولية وأسواق جديدة)، مما أخضع القارات للعسكرية الإمبريالية.

إن ندرة الإنسان إلى الإنتاج، تتطلب ندرة الإنتاج نسبة إلى الإنسان فالندرة فرصة لتوليفات، والمشروع هو بصراعها.

من الناحية العملانية، لا ينتج الإنسان حياته إلا في وسط، أي مع آخرين، وهم يقومون بإنتاجها، في حقل الندرة الاجتماعي كذلك.

إن هذه المجموعات تناضل ضد الندرة، وهذه الأخيرة تتحكّم بها في بنياتها، فتلك المجموعات تنشأ، بوصف الندرة منفية داخل الحقل العملاني الموحد للمارسة، وليس لأن الندرة تظهر لكل فرد في الحاجة فقط، أو في حاجة الآخرين، عبر العمل. فالجسم آيل إلى موات مؤثر في المَوات نفسه، لأن العمل محدّد لكل إنسان، كممارسة لتشبع

الحاجة داخل الندرة، أي في حقل اجتماعي كانت حددته الندرة. فمشروع الإنسان هو تخطي الندرة وخطر الموت.

ز - عن الأشكال المختلفة للندرة

إن الندرة تطبع الفرد أو الجماعة، الذين يخوضون الصراع ضدها ويبغون تدميرها، حيث إنها هي تلك العلاقة الأساسية التي لا تنقطع. وفي عملية رفع الإنتاج المحدود، إذا سمح به كل من الوسط وأدوات العمال يقول سارتر: "البشر هم النادرون، أو معرَّضون للندرة، هنا ـ بعد رفع الانتاج ـ لقد صاروا بوصفهم وحدات عمل لاغٍ للندرة"، بنفس الوقت فندرة الإنتاج هي المحدِّد للبشر النادرين، في وسط أو حقل اجتماعي مكاني محدد. وتبادلياً ستكمل طريقها لتجعل منهم فائضين، أي بشر الحاجة فتتغير بنية التنظيم (يعدِّد سارتر النقصان في اليد العاملة، والمَهَرَة، والكوادر التقنية).

هذا هو ديالكتيك الندرة، أي ندرة المستهلك نسبة لذاك الإنتاج... مشيراً، ومرورَ الكرام إلى الأزمات، التي تتركها وراءها ديالكتيكية زيادة الإنتاج، أما غياب تصريف الإنتاج، فهو يُدمر الرأسمالية (يُخربها) لأنه يزيد فقر الفقراء (البروليتاريا)، و "تفاقم ندرة أغراض الضرورة الأولى".

يستنتج هنا سارتر بالمنطق ما سيقوم به المجتمع: من تدمير لفائض الإنتاج من جهة، وتصفية البشر الفائضين من

جهة ثانية، أو يتركهم لمواجهة مصيرهم بدل تحسينه، يدعْهم للموت. لأن طريقة الإنتاج هي ما يجب أن تطاولها رياح التغيير، حيث إن احتمال ندرة المستهلكين مستبعدة، والندرة الأساس مستبعدة، ومن وجهة نظر التاريخ، فالسيرورة التاريخية تنشأ من خلال الندرة، ويعطي سارتر لكل حالة خصوصيتها، من لحظات الديالكتيكية المتحدِّرة من الحدوث الأول (في دراسة الشعوب التي لا تاريخ لها في آسيا)، يمكن استبطان علاقة الإنسان بالآلة على الطريقة الغربية، حيث أهل الغرب انخرطوا في مشروعه الاستعماري، فظهرت البنى المعقولة للتاريخ المستمر (الجاري)، "وسمحت بفهمه كعقلانية شاملة".

2- الندرة والماركسية

الكشف الماركسي: مؤسس على علاقة الإنسان بعمله

يسلّم سارتر بمعقولية ماركس K. MARX، وبوضوح، بديالكتيكية السيرورة الرأسمالية، مع تبيانه للضرورة، لكن بوصف الماركسية نظرية "ما فوق التاريخ" دون أن يقدم برهانه الساطع، مقدماً نقداً حتى للماركسيين المعاصرين والدوغمائية التي اتبعوها. ويشرح سارتر كيف أن ماركس قد أخذ عن الاقتصاديين البورجوازيين، أصحاب الندرة، المادية الديالكتيكية، ثم قابلها بغيرهم، حيث يستشف بأنّنا ننظر إلى

استبطان الندرة، كفعل إنساني في تاريخنا الإنساني، لا كسوء نية لهذه الطبيعة القاسية. يضرب سارتر مثلاً أخذه من جواب على ميخائيلوفسكي عن بروليتارية أبناء العامة في روما، ويقارنها مع البروليتاريا المعاصرة، ليثبت أن اشتراكية روسيا ستكون مختلفة عن غيرها، حيث لم ولن تكون النتائج واحدة.

هذه هي العودة إلى التاريخ القديم، لمقابلته بما يجري في التاريخ الحديث، أي المشابهة الزمانية رغم الظروف المتغايرة، أي إلى مجتمع ماضٍ، حيث التاريخ لم يكن جاهزاً. وفي ذلك المثال، حيث الفلاحون الأحرار كانوا منزوعي الملكية ـ خلال تاريخ الإمبراطورية الرومانية ـ إلى حد أنه سيفرقهم عن وسائل إنتاجهم وحياتهم، وترتهن حياتهم ليس فقط للملكيات العقارية الكبرى، بل لتشكل الرأسماليات الكبرى. لقد تحوّل العامل إلى مجرد عضو في "عامة دهماء خاملة"، إنها العبودية. يصل سارتر للقول: إن مفاتيح تلك الظواهر تدلنا على أن الوقائع من حيث التشابه فاقعة، لكنها من حيث النتائج توصل إلى نتائج مغايرة، في حال أخذنا كل حالة ودرسناها على حدة. فالتماثل بينها مؤسَّس أي له أساس، (رغم أنه يؤسس للاختلاف)، والمقارنة تقرّبها إلى المعقولية، لأنها تقوم في أوساط مختلفة تمام الاختلاف، فالعامل المنتج، والفلاح الحر، سيصير عاملاً محتملاً (أي يمكن أن لا يعمل)، وإذا ارتبطت حياته

ومصيره بالعمل، ولإنتاج حياته فقد أصبح أول ندرة. إن التحولات التي جرت في المجتمع الروماني طبعتها صيغة سردية دون معقولية، الأمر الذي يخالف السيرورتين، فالحقيقة تقدم لنا أن تشكل البروليتاريا الرومانية ليست هي ذاتها، التي يمكن أن تحصل في عصر الصناعة الحديثة، كما نفهمها نحن اليوم.

أ- قضية منشأ نفي الطبقات أي تفكك الاتحادات البدائية

يعود سارتر للتاريخ والمعقولية في فهمه، حيث نفهم نحن أن بروليتارية المزارعين في الأرياف تحولت وصارت لدينا هي الشرط الأساسي لقيام حركة تصنيع حديثة، فيما هي كانت كذلك بالنسبة لأبناء روما، في ذلك الوقت، حينها لم يكن للصناعة الحديثة أي مدلول يذكر. أو في مثال آخر عن هزيمة نابليون بونابرت[18] في معركة واترلو[19]، فلو قسنا

---

(18) نابليون الأول (1769-1821) ولد في اجاكسيو من أسرة بونابرت، إمبراطور فرنسا (1804-1815) شن حملته الأولى على إيطاليا 1794 والثانية 1796، وحملة على مصر انتصر في معركة الأهرام، حمل إليها من الفاتيكان أول مطبعة (بولاق)، قنصل أول 1799 ثم قنصل مدى الحياة 1800، ربط الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية بالدولة (الكونكوردا 1801) نشر القانون المدني 4.18، اشتهر بانتصاراته... عزل عام 1814 انزوى إلى جزيرة البا، عاد إلى باريس بعد حكم المئة يوم، (المنجد في اللغة والأعلام).

(19) واترلو :Waterloo المعركة التي هزم فيها نابليون، في بلجيكا جنوبي

ذلك على أيامنا، لكان وجود مروحية عسكرية غيّر من وجهتها، إذاً، كل سيرورة لها معقوليتها وهي مصدرها.

يعتبر سارتر أن ما يقدمه ماركس من تصوراته عن مرحلة ما قبل التاريخ، نادراً ما تكون معقولة الصيغة، رغم أن ماركس يعدّل منها، وفاقاً لرؤية مؤرخين غير ماركسيين، ومن خلال التجريب، ونجد ذلك خاصة في نظريته عن صراع الطبقات. فقد ورد في البيان الشيوعي، (تحت عنوان: البورجوازيون والبروليتاريون)، ما يلي: "ليس تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا، سوى تاريخ صراع الطبقات"[20].

إذا كانت الحضارة هي تلك المرحلة، التي تلت مرحلة أعلى من الهمجية، فإن "الهمجية في التصور التاريخي الماركسي، تشير إلى مراحل من التطور التاريخي، مرت بها جميع الشعوب قبل بلوغ مرحلة الحضارة، وهي تتميز بدرجة

= بروكسل، ضد الإنكليز دوق وللينغتون والبروسيين (18 حزيران 1815)،... بعدها نفي نابليون إلى جزيرة القديسة هيلانة حيث توفي :P) 1722 Encycl. Hachette).

(20) .."فالحر والعبد، والنبيل والعامي والبارون (الاقطاعي) والقن ومعلم الحرفة والصانع، وباختصار فالظالمون والمظلومون، المتعارضون دوماً، خاضوا صراعاً لا ينتهي، صريحاً تارة ومستتراً تارة أخرى، صراعاً كان ينتهي دائماً إما بتغيير المجتمع كله تغييراً ثورياً وإما بانهيار كلتا الطبقتين المتصارعتين". البيان الشيوعي، ماركس-إنجلز (في أول ترجمة غير مزورة) ترجمه وقارنه.. العفيف الأخضر، دار ابن خلدون (ط1 أيلول 1975)، بيروت، ص 39-40.

منخفضة جداً، من تحكم الإنسان في محيطه الطبيعي وسيادة نمط الملكية القبلية"[21].

وفي جملة ناقشها سارتر، نقلاً عن إنجلز، حول التاريخ المكتوب ".. فالتاريخ ينقل عبر الكتابة، في عام 1847 ما قبل تاريخ المجتمع.." :

"الأدق أن نقول التاريخ المكتوب، ففي عام 1847، كان ما قبل تاريخ المجتمع، أي التنظيم الاجتماعي السابق لكل تاريخ مكتوب، مجهولاً تقريباً، وبعدئذٍ اكتشف هاكستهاوزن (Haxthausen) الملكية المشاعية للأرض في روسيا، وبرهن مورير (Maurer) عن أن الملكية المشاعية للأرض، هي الأساس الاجتماعي الذي انطلقت منه تاريخياً جميع القبائل الألمانية، وشيئاً فشيئاً اكتشف أن المشاعية الريفية في الحيازة الجماعية للأرض، كانت الشكل البدائي للمجتمع الشيوعي البدائي، من الهند إلى ايرلندا. وأخيراً عُرِّيت البنية الداخلية لهذا المجتمع الشيوعي البدائي، بما فيها من خصائص أثر اكتشاف مورغان (Morgan) الحاسم، الذي أوضح المكانة الحقيقية للجانس (العشيرة) ومكانها من القبيلة. . . وبانحلال هذه المجتمعات البدائية، يبدأ انقسام المجتمع إلى طبقات متباينة لكي تغدو في النهاية متعارضة. وقد حاولت تقصي عملية هذا الانحلال في كتابي: "أصل

---

(21) م.ن.، هامش، ص 55.

العائلة، الملكية الخاصة والدولة"، من ملاحظة إنجلز للطبعة الانكليزية 1888[22].

"إن الحقيقة هي أكثر تعقيداً"، يقول سارتر، بعد أن يورد مقتطف من النص الوارد، ويرى أن ماركس قد غيَّر مفهومه عن التاريخ، بعد دراسات الثلاثة: هاكستهاوزن[*]، وموورير[**]،

---

(22) م.س (البيان الشيوعي...)، هامش ص 39، وص 40.

(*) هاكستهاوزن ..": Haxthausen التاريخ المكتوب.. وبعدئذٍ اكتشف هاكستهاوزن الملكية المشاعية للأرض في روسيا".

".. سيتوفر لدينا البرهان على أن مستشار الدولة المبجّل هاكستهاوزن قد ترك "الموظفين والفلاحين الذين روضوهم يخدعونه على أسوأ وجه".

"هاكستهاوزن: كاتب وموظف بروسي ألّف كتاباً عن رحلة له إلى روسيا، وأكد فيه أن استمرار المشاعة الروسية هو خير وسيلة لإنقاذ روسي من هيمنة البروليتاريا الثورية، وأن نظام القنانة لا ينبغي إلا أن يلغى تدريجياً باعتبار أن البلاد غير مهيئة بعد في رأيه لإقامة نظام العمل المأجور".

(**) موورير ..": Maurer وبرهن ماورر على أن الملكية المشاعية للأرض هي الأساس الاجتماعي الذي انطلقت منه تاريخياً جميع القبائل الألمانية، وشيئاً فشيئاً اكتشف أن المشاعية الريفية مع الحيازة الجماعية للأرض كانت الشكل البدائي للمجتمع من الهند إلى إيرلندا".

"ذلك هو من جديد، نص نموذجي يثبت بأن "دراسات السيد دوهرينغ العميقة" في "الميدان السياسي والحقوقي" هي لا شيء بالمرة. وكل ما يكتب يثبت جهلاً أساسياً لبراهين موورير (Maurer) حول بداية نشوء الماركا (Marka) الجرمانية، ولمنشأ وأصول علم الحقوق الألمانية

ومورغان(***)، كاحتمال، لتحول معقول، قائم على التجربة، بعد أن أقاموا الفرضيات، وقابلوها مع الوقائع.

في كتابه "أنتي (ضد) دوهرينغ"، يتحدث إنجلز عن انحلال المجتمعات النقية التي حفظتها، ويعتبره سارتر في ذلك محباً للهنود الحمر، ويعيد ذاك الانحلال (التفكك) إلى الاحتكاك مع مجتمعات أخرى أكثر تطوراً. كما ظهر في كتابه أعلاه: "إن الاستبداد الشرقي والغزوات المتعاقبة من جانب شعوب بدوية رحل ـ غزاة ومسيطرين ـ لم تتمكن طوال آلاف السنين من التأثير في هذه المشاعيات البدائية. بل أن ما حمل إليها الخراب تدريجياً، هو التدمير التدريجي لإنتاجها

= بأسره، وكذلك للمؤلفات التي أصدرها وما زال يصدرها، خلفاء مورير، هذه المؤلفات بأن ملكية الأراضي كانت تعود للمشاعية البدائية لدى جميع الشعوب المتمدنة اليوم، في أوروبا وآسيا. وهذه الدراسات تصف مختلف مراحل تطور هذه المشاعية البدائية، من ولادتها حتى زوالها".

(***) مورغان Morgan: "وأخيراً عرّيت البنية الداخلية لهذا المجتمع الشيوعي البدائي بما فيها من خصائص أثر اكتشاف مورجان الحاسم الذي أوضح المكانة الحقيقية للجانس (العشيرة) ومكانها من القبيلة(1). لويس هنري مورغان، ولاية نيويورك 1818، أوروا - روتشستر 1881) انثروبولوجي أميركي. الأول، من درس علمياً علاقات القرابة: أنظمة قرابة الدم (لجهة الأب) ونسب المصاهرة للعائلة الإنسانية (1871). عن موسوعة - Hachette P. 1069 المترجم).

البدائي ذي الاستعمال الداخلي، وذلك بفعل المزاحمة من جانب الصناعة الكبيرة"[23].

رداً على "السيد دوهرينغ"، يرى إنجلز أن كل سلطة سياسية، إنما تستمد منشأها من وظيفة اقتصادية للمجتمع، "فهي تنمو وتتطور، بمقدار ما يحول انحلال المشاعية البدائية أعضاء المجتمع إلى منتجين خاصين... تغدو مهماتهم مختلفة عن وظائف المجتمع العامة"[24]، ويشير أن السلطة السياسية التي صارت سيدة بعد أن كانت خادمة تمارس عملها ونشاطها باتجاهين:

إما بقيادة التقدم الاقتصادي فتتدخل، ولا تدخل بتناقض معه، أو أنَّ تَنَاقُضَ التطورِ ملزمٌ حينها بالتراجع لإخلاء المكان للتقدم الاقتصادي.

أما عن تفاؤل ماركس باستمرار الاتحاد الروسي، باعتبار روسيا البلد الأوروبي الوحيد، الذي ترقَّب له أن يستمر فيه الاتحاد الزراعي، "حتى أيامنا"، فيعتبره تضخيماً للقضية، ويسأل عن معقوليتِهِ الديالكتيكية.

---

(23) فريدريك إنجلز: نظرية العنف، (يتضمن كتاب ضد (أنتي) دوهرينغ)، ترجمة محمد عيتاني، دار ابن خلدون، ط1، أيلول، 1975، بيروت، لبنان، ص 56 .

(24) م.ن. ص 82.

إيضاح: أطلق إنجلز اسم "نظرية العنف" على الفصول الثاني والثالث والرابع من القسم الثاني من كتابه "ضد دوهرينغ".

ب- تقسيم العمل، اللاكفاية: المصادرة على المطلوب (افتراض ما يطلب إثباته)

في نص آخر من "انتي دوهرينغ": "ومع ذلك، فإن التاريخ لا يظهر لنا مطلقاً الملكية الخاصة، بصفتها ثمرة النهب والعنف، بل بالعكس، فنحن نجدها ماثلة، مع كونها محدودة ببعض الحاجيات والأغراض المحددة بدقة، نجدها في المشاعية البدائية التي تكونت وانطلاقاً منها جميع الشعوب المتمدنة. وداخل هذه الجماعة-المشاعية بدأت الملكية الخاصة تكتسب شكل سلع، باتخاذِ الإنتاج التبادل بمثابة هدف، والتبادل يحل محل التقسيم الأول للعمل، تبعاً للقدرات الطبيعية. وأخيراً فكلما ازداد فصل اللامساواة بين هذه الإثراءات، ازداد زوال الملكية الجماعية القديمة للأرض. إن عملية التطور هذه تؤدي إلى انحلال المشاعية البدائية، التي تتحول إلى قرية لفلاحين يملكون أراضيهم"[25].

يناقش سارتر هذا التناسب، في سرعة تحوُّل اتحاد (انحلال المشاعية البدائية) إلى قرية فلاحين مالكين، تناسباً طردياً مع السرعة، حيث (كما) منتوجات طبيعية ترتفع لتتحول إلى سلع، يقف موقف المحاكِم للمحتوى، فيراه غير تاريخي، وعكس التاريخ. هنا يقول سارتر: إن ذلك القانون هو كباقي قوانين الطبيعة، "فلا يتطلع إلّا لعلاقة عالمية بين

---

(25) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 56.

الاحتمالات"، ويتساءل (مشكِّكاً!)، كيف نجد في مجتمع ما، تسارعاً، وفي آخر لا يوجد تَحوُّلٌ عملياً! فكان الأجدى بالتاريخ أن يقدّم معقوليته بإيضاح، لا أن يقدم القانونُ التحليلي السيرورةَ المتوقعة، حيث اعتبرَ سارتر أن إنجلز استقدم ذاك المثال، مقتبَساً عن اتحادات آسيوية.

أما عن رد إنجلز على دوهرينغ، وفي ذلك اعتماد كبير لآراء سارتر على ما ورد في كتاب إنجلز "آنتي دوهرينغ" والذي كدّ للتأكيد لدوهرينغ، بأن "الملكية الخاصة لا تتأسس على العنف"، كما في توكيدها إذ، "إن الملكية الخاصة تظهر، بعد تحول في علاقات الإنتاج والتبادل، ولإتاحة تطورات جديدة لهذا الإنتاج وهذه التجارة، وبالتالي، لأسباب اقتصادية. إن العنف لا يتدخل، وبديهي من جهة أخرى، أنه يكون على الملكية الخاصة في ذلك الحين أن توجد بصفتها مؤسسة لكي يستطيع السارق أن يجعل من ثروات الغير ملكيته الخاصة به، أي السارق. وهكذا يتبين أن العنف يستطيع تحقيق انتقال الملكية، لكنه لا يستطيع استيلاد الملكية الخاصة هي ذاتها"[26].

فكان أن تلك الاتحادات قاومت، لكنها لا يمكن أن تثبت بمواجهة الصناعة الكبيرة والمزاحمة والمنافسة الكلية الحداثة، كما أن المثال، يرى فيه سارتر، بأنه يأتي من

(26) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 57.

مشابهة تأثير المجتمع الصناعي على اتحاد فلاحي! وفي مثال آخر عن الانحلال المعاصر لاتحاد (متحد)، لأراضٍ زراعية بملكيات زراعية، كما هو "في حالة أراضي منطقة الموز (La Meuse) وهوشوالد (le Hochwald)، اللتين هما ملكيتان جماعيتان: ونحن ما زلنا نرى، في أيامنا هذه هاتين المشاعيتين تضمحلان عن طريق تقسيم الأراضي. إن المصلحة تدفع الفلاحين إلى تفضيل الملكية الخاصة للأرض، على الجماعية. ولم تكن تلك مسألة قوة، كما أنه لا شأن للقوة"[27] بذلك. في حين يرى سارتر أنه من مصلحتهم (الفلاحين)، كما في ألمانيا المصنّعة، رداً على قول إنجلز: "أن الفلاحين يرون ببساطة أنه من مصلحتهم استبدال الملكية الفردية للأرض عوضاً عن الملكية المشتركة". لكنه يعقّب بأن الأجيال التي سبقت، لم تكن لترى فيها أي مصلحة حقيقية لها، ثم يعود سارتر ليوضح بأن الأمثلة من التاريخ، ولكن من المستغرب استنادها أو اقتباسها من مجتمعات بلا تاريخ، "مضمومة وذائبة في تاريخ الآخرين". لأن تلك (المجتمعات) هي ما يجب أن يتم تفسيرها أساساً!. . . والأسباب اقتصادية.

يصل سارتر إلى بيت القصيد، قضية نشوء الطبقات،

---

(27) م.ن.، ص 56.

وأساس وجود ومبرر البروليتاريا[28]، ومنطلق الاشتراكية، ليلاحظ بأن إنجلز ركز على أن عملية إنتاج السلع هو المصدر لوجود اللامساواة في توزيع الثروات، ليرد سارتر، أنه لا يمكننا مطلقاً الاعتماد على هذا المبرر، للوصول إلى قضية الطبقية.

كما أن سارتر، يعتبر (ويصرِّح) بأن إنجلز لم يكن حتى مقتنعاً بذلك! ويتخذ من أقوال إنجلز، دلائل على عدم القناعة تلك: "أن جميع التناقضات التاريخية بين الطبقات المستثمِرة والمستثمَرة، بين الطبقات المسيطِرة، والطبقات المسيطَر عليها، ما زالت تُفَسَر ـ حتى أيامنا هذه ـ بأن جمهرة المنتجين منهمكة كل الانهماك في عملها الضروري الذي يستغرقها كلياً، فهي لا وقت لديها للاهتمام بالإدارة العامة للمجتمع... فينبغي تماماً أن توجد طبقة خاصة، معفاة من عبء الإنتاج... ولا يفوتها أن تزيد ربحها، مثقِلة أكثر فأكثر كاهلَ الطبقة الكادحة"[29].

---

(28) "تستولي البروليتاريا على سلطة الدولة، على قدرة وقوة الدولة ومنذ بدئها، تجعل من وسائل الإنتاج ملكية للدولة. وبعملها هذا تدمر البروليتاريا ذاتها من حيث هي بروليتاريا، وهي تلغي جميع الفوارق بين الطبقات كما تلغي جميع التناقضات الطبقية.." نظرية العنف ص 40 (في ضرورة ديكتاتورية البروليتاريا) (رسالة إنجلز إلى ت. كونو، ميلانو، لندن، 24 كانون الثاني 1872) .

(29) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص ص 80-81.

هنا يظهر بعض التباين، بين النص الذي اعتمده سارتر، وبين النص في "نظرية العنف" (آنتي دوهرينغ)، فقد ورد في نص سارتر: "أن تقسيم المجتمع إلى طبقة مستغِلة وطبقة مستغَلة، وإلى طبقة مضطِهدة وطبقة مضطهَدة، كان النتيجة الضرورية لنمو الإنتاج الضعيف في الماضي، ما دام العمل الشامل للمجتمع، لا يُسهم إلا بمردود أعلى بقليل من الضروري، حصراً لضمان وجود الكل، ولطالما تطلب العمل بالنتيجة كل شيء تقريباً وكل الوقت من غالبية المجتمع، الذي ينقسم بالضرورة إلى طبقات، وإلى جانب هذه الأغلبية الكبيرة، والمنذورة حصرياً لسُخرة العمل، تنشأ طبقة متحررة من العمل المنتِج، والتي تتعهد بشؤون المجتمع العامة: إدارة العمل، والحكم، والعدالة، والعلوم، والفنون، الخ... إذاً هذا هو قانون تقسيم العمل، الذي هو أساس التقسيم إلى طبقات"[30].

ج- الجواب: الندرة

مزيد من التشكيك السارتري، وحيث أن التفسير تاريخي، يسمح لنا أن نرى درجة الخطأ، حتى في مجتمعات ماضية - والتاريخ المكتوب يتميز بالطبقات ـ وقد انقسمت إلى طبقات (كما نعلم)، كانت صراعاتها ليست بدرجة كبيرة (أي تتقلّص شيئاً فشيئاً). يستنكر سارتر هذا التصور المزدوج،

---

(30) Sartre, *critique*, p. 256.

والذي لا حقيقة له في البلدان الصناعية الحالية، حول اللامساواة. وفي مناقشة إنجلز لدوهرينغ حول روبنسون وجمعة(*) في "آنتي دوهرينغ"... روبنسون "يشهر سيفه بيده ويحيل جمعة (Vendredi) إلى حالة استعباد، يستعبد فندردي. ولكن لا يكفي لتحقيق هذه المأثرة أن يملك روبنسون سيفاً. ولا يمكن دائماً استخدام عبد ما. فلأجل التمكن من استخدامه، يلزم أيضاً الحصول على شيئين: أولاً الأدوات، وكل ما يستخدم لعمل العبد المسترَق، وثانياً مواد معيشية ضرورية لضمان إعالة العبد. فنظام الرق لا يغدو إذاً، ممكناً، إلّا منذ اللحظة التي يكون فيها الإنتاج قد بلغ درجة معينة من التطور والتوزيع، مستوى معيناً من اللامساواة، ومن جهة أخرى، فإن عمل العبد المسترق، لا يمكن أن يصبح الوسيلة الرئيسية للإنتاج، على نطاق مجتمع ما، إلا بعد تقدم أكبر بكثير أيضاً لإنتاج المبادلات، وتراكم الثروات. وهكذا ففي المشاعات البدائية، حيث تسيطر الملكية الجماعية للأرض، يكون نظام الرق لمّا يظهر (بعدُ)، أو أن أهميته ما زالت ثانوية"[31]. ويناقش سارتر إنجلز في تمركز العقارات، وبحسب ماركس، فقد يؤدي إلى ملكية الأرض الفردية من

(*) جمعة: هو العبد، الذي يدور حوله النقاش في علاقة السيد روبنسون وخادمه الذي أسماه على اسم يوم الجمعة (بالفرنسية يرد اسمه - Vendredi بالانكليزية (Friday، تعليق وشرح من الكاتب.

(31) نظرية العنف، إنجلز، ص ص 54-55.

الفلاحين، وبنفس اللحظة، توجد البروليتاريا المجردة من التملك، مع وجود طبقة المُلّاك الكبار وطبقات أخرى وسطى، بمعنى آخر: تعدد الطبقات.

يقف سارتر إلى جانب مقولة مارك بلوش[32] (Marc Bloch) عن العصر الوسيط[33] (عن النظام الإقطاعي). فالنبيل[34] هو الذي يمتلك حصاناً، فيما المزارعون يحتشدون حول القصر، قابلين القنانة (السخرة)، بفضل تقسيم معين للعمل[35].

(32) مارك بلوش Marc Bloch، (مدينة ليون، 1886-1944 - قرب: Trévoux) مؤرخ فرنسي مؤسس في عام 1929 مع ل. فيفر L. Febvre مجلة (نشرة) حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. المؤلفات: الملوك صانعو المعجزات (1924). مقاوِم، رمي بالرصاص (أعدم) من قبل النازيين، (الترجمة عن: Hachette, Encycl. P: 184).

(33) يقول إنجلز: "فإن متصوفة العصر الوسيط كانوا يحلمون أيضاً بالسلطة التي ستدوم آلاف السنين وكانوا يعلمون أن اضطهاد طبقة لأخرى شيء غير مشروع، لكنهم لم يقوموا على أساس ذلك، بحل المشكلة" (نظرية العنف، ص 50).

(34) "النبلاء أو طبقة الخاصة هم الذين شكلوا في روما القديمة أول ارستقراطية عشائرية احتكرت الدخول إلى مجلس الشيوخ واحتلال أرفع مناصب الدولة" (البيان الشيوعي ص 40).

(35) "أعظم تقسيم للعمل اليدوي والذهني كان انفصال المدينة عن الريف" (ماركس) (الايديولوجيا الألمانية)، ".. مع خروج الإنسانية من الهمجية إلى الحضارة.." (البيان الشيوعي، ص 44).

لا يقول سارتر كما قال إنجلز: "إن الفلاح يطلب من النبيل أن يقوم بعمل الحرب"، أي ليحميه من العنف بالعنف نفسه، في بيئة الندرة.

د- وما يراه أكثر وضوحاً في تلك التفسيرات، سواء عند إنجلز أو ماركس، أن اعتمادها كان على مراجع للندرة، ليست مُدركَة أو ملموسة وربما مبهمة. الندرة هنا تتنقل، ولأن الزمن بالنسبة للعامل هو نادر، فالندرة تتحول كندرة الإنتاج (الخيرات) والمنتجين، وهي ندرة الزمن، لكن هذا الشكل المستخلَص (المُستصفَى)، لم يعد يعتبر كحدث واقعي، لِمَن هم دون خط الفقر، في عالمنا اليوم، وفي ظل كل الأنظمة، حتى في الاشتراكية منها. كذلك (وعودة للتفسيرات التاريخية) مع ماركس وإنجلز، لو أخذنا تفسيراتها أو شروحاتها التاريخية بحرفيتها، فهذا سيجعلنا نعتقد بأن الضرورة دائمة، ويتمتع بها كل مجتمع، وطريقة الإنتاج (بحسب الأدوات المستخدمة)، هي صاحبة إنتاج الندرة الاجتماعية، وليست لا مساواة الطبقات.

"كانت البروليتاريا الرومانية تعيش عالة على المجتمع، بينما يعيش المجتمع الحديث عالة على البروليتاريا" (سيسموندي)[36].

---

(36) ماركس-إنجلز، البيان الشيوعي، ترجمة العفيف الأخضر، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1975، ص 41.

أما ما كتبه ماركس في "العمل المأجور ورأس المال"، حيث علاقات التعاون تفرض نفسها على البشر، في حالة الإنتاج، مرتضين ذلك ليسيطروا على الطبيعة، في علاقات اجتماعية، إذْ "البديل هو مجتمع ثوري جديد يستبدل فيه عامل اليوم المشوَّه والكسيح.. بالفرد الكامل النمو والقادر. . . والمستعد لمواجهة أي تغيير في الإنتاج..." (رأس المال)[37]. "ونمط الإنتاج هو الطريقة التي ينتج بها الناس في مجتمع معين، الوسائل المادية لبقائهم على قيد الحياة. . . وتشمل الوسائل. . . العلاقات والبنى الفوقية والتحتية. . . فيما القوى المنتِجة تشتمل أدوات، ووسائل الإنتاج والتكنيك وطرق العمل والعمال. أما علاقات الإنتاج، فالتي يفرضها مالكو الوسائل (السادة على العبيد). . . بل الملكية الفعلية، أي السيطرة الاقتصادية، إذاً، السياسية المتمثلة أساساً في فرض تقسيم العمل وتوزيع الإنتاج. . .

أما البنية التحتية، فهي مجموع القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج السائدة، بين الطبقات الحاكمة والمحكومة.. والمجتمع هو جميع عناصر البنية التحتية، (نمط الإنتاج المادي) ومجموع عناصر البنية الفوقية (أو نمط الإنتاج الفكري)، التي تشكل ما يسميه ماركس التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية أو المجتمع.."[38].

---

(37) البيان الشيوعي، ماركس-إنجلز، م.س.، ص 45.

(38) م.ن.، ص ص 45-46-47 (بالعودة إلى المضمون).

هـ- حول علاقات الإنتاج وما يتعلق بها، يتوافق سارتر مع الماركسية، لأنه منذ تسامح "التعاون" مع التناقض الذي احتواه، وعلى قاعدة معقولية حقيقية، يبقى السؤال واحداً: كيف ـ في قضية اضمحلال الاتحادات الزراعية، تاريخياً ـ حصل المرور من الإيجابي إلى السلبي؟ وإنْ كنّا نعرف ذلك في كنف الماركسية، فعند إنجلز يعمل العمال بأنفسهم على فرز طبقة أخرى، "يخلقون مدراءَهم". وعند ماركس نتلمس التعاون المباشر فيما يتعلق بطريقة الإنتاج.

هناك أسئلة متتالية يسوقها سارتر عن السبب الذي يفضي بالتحولات، وبالضرورة، لتصبح تناقضات حتمية! والتي كان لها ظهورها في تعاقدية جان-جاك روسو (Rousseau)[39].

---

(39) روسو: "اشتهر روسو كفيلسوف وعالم اجتماع وعالِم جمال... أحد منظِّري علم التربية (البيداجوجيا) (ولد 1712 وتوفي 1778 في فرنسا) له: مقال في أصل وأسس عدم المساواة بين البشر (1755)، والعقد الاجتماعي (1762)، في التربية (اميل)، الاعترافات.. فقد وجّه نقداً مريراً للعلاقات الطبقية الإقطاعية والنظام الاستبدادي.. وقد رأى روسو أسباب عدم المساواة في إقامة المُلكية الخاصة (وفي نفس الوقت دافع عن الملكية الصغيرة).. أيد الديموقراطية البورجوازية والحريات المدنية. دعا لنظرية العقد الاجتماعي.. (عكس هوبز) فإنه اعتقد في "الدولة الطبيعية" لا تنتفي فحسب الحرب التي يشنها كل إنسان ضد كل-إنسان، بل تسود الصداقة والانسجام بين الناس... وقد قدّر مؤسّسو= الماركسية اللينينية عالي التقدير الدور التاريخي الذي لعبه روسو، ونوّهوا في الوقت نفسه بمثاليته ومحدوديته البورجوازية" (الموسوعة الفلسفية،

إن سؤال سارتر يتضمن الجواب، كما يصرّح أحياناً، وكما يلمِّح أحياناً أخرى، فهنا يصرِّح مع سؤاله: "لماذا تقسيم العمل الاجتماعي، والذي هو اختلاف إيجابي، يتحول إلى صراع طبقات، أي إلى اختلاف سلبي؟". فتقسيم العمل يتطلب أن يتسلم الإدارة أناس، إداريون، وها نحن نرى في أيامنا هذه أن عدداً من المناضلين العمال، من صلب الطبقة العاملة، هم الإداريون، صاروا بيروقراطيين، ربما لا يُرى في الصفة الأخيرة مثلبة، ما دام العمال لم يقصدوا التخلي عن صفتهم تلك (إيحاءٌ بهذا الموقف أو التلميح إليه)، فهم لا

= بإشراف م. روزنتال وب. يودين ترجمه سمير كرم. دار الطليعة بيروت، ط 7، آذار، 1997، ص 232).

".. جحد البروتستانتية.. ثم.. المدرسة الاكليريكية دخلها.. صرف منها.. "الخوري السافوني".. الجأته القلّة إلى اللواذ بالسيدة دي وارن من جديد.. كان يدعوها ماما.. لدى عودته إلى باريس أحبّ تيريز لوفاسور بداية صارحها أنه لن يتزوجها أبداً ولن يتخلى عنها أبداً.. أنجب منها خمسة أولاد لم يتحدث عنهم إلا في الاعترافات كان مصيرهم "جمعية الأطفال المسعفين".. كتب لدريدو (في الموسوعة الموسيقية)، وكتب الخطاب في العلوم والفنون وجوليانا، العقد الاجتماعي.. رد على قساوسة سويسرا: رسائل مكتوبة من الجبل.. رد عليه فولتير. بعد مرضه، بحث عن ملجأ لا يكلفه كثيراً أقام عند تلميذه، مات بالسكتة الدماغية.. قيل فيه الكثير سواء عن إنتاجه أو عن مرضه.. (لمراجعة معجم الفلاسفة إعداد جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت، ط1، أيار، 1987، ص ص 299-303).

يطمحون سوى للسير قُدُماً كطبقة واحدة!. وحول أن الاختلاف متواصل مع (ضد) الطبقات الأخرى، وحتى داخل الطبقة المستغَلة، كان سارتر يجيب إنجلز: لا بُدَّ، في المجتمع المتخلف وكمُهمة، من مواجهة تلك الانقسامات كما الأعداء، والطبيعة. لكن السؤال، "لماذا عليها كسر وحدة المجتمع، لتشكّل الطبقات؟". جواب سارتر، هو وجود البعد العملاني-اللاإنساني، عند إنسان الندرة، رداً على إنجلز كجواب وحيد وممكن، (من معقولية التاريخ) بأن النفي كان مقدماً، كنفي مستبطن بعض البشر عبر الندرة، أي الضرورة: ضرورة أن يقوم المجتمع بفرز أبنائه، واختيار أمواته، الذين هم في فقر مدقع، ما دون خط الفقر.

وحيث ماركس لا يشدِّد بقوة على مفهوم الندرة! "يتحدث ماركس بقوة أقل عن الندرة". ما بين الاقتصاد والمالتوسية، وعلى ما يظن سارتر بالبعد العملاني اللاإنساني، ووجوده لدى إنسان الندرة، فهو المكان المشترك للاقتصاد: سواء مع آدم سميث أو مع مالتوس، وحتى، فإن اعتبار العمل هو نتاج لأدوات الإنتاج ولخيرات الاستهلاك، كما هي الماركسية، كنموذج للعلاقات بين البشر؛ لكن الدخول إلى الندرة، سيكون عبر ما تخلِّفه زيادة السكان، والوصول إلى ضرورة "الهجرة القسرية"، لتشكل العنصر الثابت للبنية الاجتماعية: لم يطبِّق الأقدمون القوانين العلمية، فالاضطرار للإبقاء على تلك البنية الاجتماعية (المجتمع)،

بأقل عدد "ليبقوا متحضِّرين"، ذاك المثال عن العصر القديم، يدل أن العقل السلبي ليس إلّا عدمية للعقل، (الهجرة العقل السلبي تظهر بكونها الجهل) وليقول بإمكانية هجرة داخلية، تنتقل إلى هجرة خارجية (لمجموعة يونانية، أو رومانية)، وهذا الانتقال آت من السماء!، ومقابلةً مع مثال مُقدَّم من مرحلة الرأسمالية، عن الهجرة التي وصلت إلى حدود الإفراط، حيث كثرة وتنامي وصعود القوى المنتِجة (العمال)، يقتضي نقصاً للسكان عبر: إما الهجرة، أو المجاعة (الموت)، فيما لا يُعدّ نقص تلك القوى هو المسبِّب لِزيادة السكان.

و- يتوقف إنجلز عند القانون الديموغرافي الذي وضعه مالتوس، والقانون الجديد الخاص بالفقراء ليوجز نظرية مالتوس، بأن مصير البشرية الأبدي، أن تكون منقسمة إلى طبقات بعضها غني، وطبقات أخرى فقيرة تعاني الجوع والجهل، حيث في الممارسة العملية في الحياة، فالضرائب والهبات عديمة المعنى و"تستخدم فقط لإبقاء وزيادة تكاثر فائض من السكان.. إذاً، فكلما عثر عاطل عن العمل على عمل ما، فإن شغّيلاً آخر يُحكم عليه بالبطالة"[40]... إن القضية بمجملها، لا تكمن في تقديم المساعدة للفائض من السكان، بل في العثور على وسيلة لإنقاص عددهم قدر

(40) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 90.

الإمكان، وصراحة مالتوس أن الحق في الحياة ـ هذا الحق الذي كان معترفاً به سابقاً لكل إنسان في العالم ـ أصبح شيئاً لا معنى له، ويستشهد مالتوس بقول الشاعر: إن الرجل الفقير يجلس إلى مائدة الطبيعة، لكنه لا يجد خِواناً ولا طعاماً معداً له؛ ويضيف مالتوس: فالطبيعة تقضي بأن يرحل هذا الشخص عن الحياة"[41].

لقد رأى إنجلز في مقولة مالتوس، أنه ببساطة لا مجال لفائض السكان، ومن غير المسموح له أن يعيش، وليست المسألة مسألة هل يكون نافعاً في شيء ما أم لا، بل "دعه يموت"، متضوِّراً من الجوع... لكن إنجلز يتساءَل: إذا لم يكن هذا البرنامج صعب التطبيق فهل يقبل ويوافق الفائض عليه؟ (برنامج مالتوس حول تخفيض الإنجاب، والموانع الأخلاقية، الخ...). وبنظر إنجلز "فإن العمال، "بأيديهم المخشوشنة" جرّاء العمل، يصرّون على أنهم هم الطبقة الضرورية من السكان، وأن الرأسماليين الأغنياء، الذين لا يقومون بأي عمل، هم الذين يشكلّون الفائض من السكان، الذي لا نفع له"[42]. ولعبة السلطة هنا أساس، فهي التي تحوِّل طبقة ما إلى فائض من السكان، وأخرى تقوم على تطبيق القوانين، وبطبيعة الحال، فالسلطة بيد الأغنياء، "وأن

(41) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 91.

(42) م.ن.، ص 91.

البروليتاريين مجبرون على إطاعة القانون، الذي يحوّلهم إلى فائض من السكان"... وهذا هو قانون مالتوس وقد وُضع قيد التطبيق، تحت اسم "القانون الجديد الخاص بالفقراء"[43].

يشير إنجلز لذلك على أنه تدمير مقصود للحياة العائلية، كان يتيح أن يبقى على قيد الحياة العاطلون من العمل... فإدارة "المساعدة العامة" اكتشفت بنفسها أن الطبقة العاملة كانت في حياة بؤس مطبق، حتى أن وجودها صار مرتهناً للأجور وللمساعدات! وقد نظر إلى ذلك القانون بأنه يؤسِّس لخراب الأمة ولتثبيط الهمم، وقد رأى فيه إنجلز، "أن المعونة والغوث تشجع الكسل، كما تشجع تزايد ونمو "فائض من السكان"، وتحت الشروط الاجتماعية الراهنة، من الواضح تماماً أن الفقير مضطر بأن يعيش حياة أنانية"[44]؛ ويكون خاملاً دون عمل "وطبقاً لاستنتاج الأعضاء المالتوسيين للجنة التحقيق، (والتي) تجعل من الفقر جريمة يجب أن يُجازى عليها بعقاب رهيب، ليكون الفقراء قدوة لسواهم"[45].

ز- وفي نظرة إنجلز، لأولئك الذين حاولوا تطبيق نظرية

---

(43) م.ن.، ص 91.
(44) م.ن.، ص 92-93.
(45) م.ن.، ص 93.

مالتوس وتطبيق النظريات، مثل آدم سميث (Adam Smith) وريكاردو، أنهم "هؤلاء المالتوسيون الحكماء مقتنعون اقتناعاً كلياً، بأن نظرياتهم معصومة من الخطأ، بحيث أنهم لم يترددوا لحظة، في أن يمددوا الفقراء على سرير بروكوست(*) لنظرياتهم الاقتصادية، ومعاملة أولئك الفقراء بوحشية إلى أقصى حد"(46). ليس خلطاً لتلك الآراء ببعضها، كما يمكن أن يُفهم من الأمر، لكنه موقف إنجلز، "إن أنصار مالتوس، أولئك المقتنعين مثله ومجمل أنصار المزاحمة الحرة، بأن الأفضل هو ترك كل شخص يدير نفسه بمفرده، كانوا يفضلون الإلغاء التام للقانون الخاص بالفقراء"(47). وقد كانوا تقدموا بمشروع قانون، مطابق قدر الإمكان لمذهب مالتوس، وأكثر

(*) بروكوست: قاطع طرق من العصور القديمة كان يمدد ضحاياه على سرير ذي قياس معين، باتراً الأعضاء التي تزيد عن طول السرير، أو ممدداً بواسطة الحبال أجسام قصار القامة الذين لا تكفي أطرافهم لتغطية السرير كله (ملاحظة المترجم لكتاب نظرية العنف محمد عيتاني. هامش ص 93). كما ورد: أنه قاطع طرق في الميثولوجيا اليونانية اسمه الحقيقي بوليبمون.. Polypemon كان يدعو الغرباء لزيارته في بيته ثم يرغمهم على النوم في سريره، فإذا كانوا أطول قطع الزيادة وإن كانوا أقصر شدّهم حتى الموت - عن كتاب الجدل بعد هيغل - امام عبد الفتاح امام، دار التنوير بيروت ط1، 1984، ص 94، الهامش رقم 7. سرير بروكوست: يُقصد به، موت الفقراء في كل الأحوال.

(46) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 93.

(47) م.ن.، ص 93.

بربرية من مبدأ: "دعه يعمل دعه يمر" "Laissez faire Laissez passer". وإن كان مالتوس بعد وصفه للعاطلين عن العمل ـ كونهم شطراً من السكان ـ مجرمين فائضين عن حاجة المجتمع (وفق ما يقول إنجلز)، فقد نصح بعقوبة الجوع، ويخفِّف من شعور أعضاء اللجنة الأرحم بقولهم، "حسناً نحن نمنحكم الحق في العيش، ولكن ليس الحق في أن تتكاثروا، وأقل من ذلك أيضاً، الحق بأن تعيشوا على غرار سائر الكائنات البشرية. إنكم نوع من الطاعون وإذا كنّا لا نستطيع أن نتخلص منكم، كما نستطيع أن نتخلص من كوارث أخرى، فإن عليكم أن تشعروا على الأقل أنكم وباء، وأن هذه الكارثة يجب أن يُحدَّ من نطاقها، وأنه من المحظور عليكم أن تلدوا أشخاصاً آخرين، إلى الكسل والخمول والبطالة. ان لكم الحق أن تعيشوا، ولكن فقط، بطريقة ترعب كل فئة تحاول أن تصبح فائضاً من السكان"[48].

لكن الأمر لم يتوقف هنا، بحسب وصف إنجلز، حيث وضعت القوانين أولئك الفائضين في "دُور العمل"، وهي عبارة عن سجون ومعازل، يمارسون فيها الأعمال الشاقة، "تكسير الحجارة"، ويعمل الأطفال والنساء بعيداً عن الرجال.. حتى الأطفال يُسلخون عن الأمهات! كما الزيارات محدودة وتحت المراقبة، ويخضعون للمحاكم، "وأنهم يجب

---

(48) م.ن.، ص ص 93-94.

أن يستبعدوا من المرتبة البشرية، وأنهم موضوعات تثير القرف والاشمئزاز"[49]؛ يسرد إنجلز حالات أطفال سُجنوا في معرض للجثث المجهولة، ويذكر حالة تلك الدور، ويذكر أسماء بعضها في انكلترا..[50].

3- معنى إنكار ماركس وإنجلز

لا يصف سارتر ما تقدمه الماركسية، بخصوص المجاعة والهجرة إلا كتلميح، أي كدليل مقتصر على دَور التصنيع، بتفاقم إفقار الطبقة العاملة من جهة، وحالة البطالة من جهة ثانية. ويستدل ماركس على البطالة بالعقل السلبي ويخفيه، فيما هو يقدم سبباً موجباً بالتمام لواقعة سلبية بالتمام، (التخلص من الفائضين عبر المجاعة أو الهجرة)، أي الحديث عن ازدياد قوى الإنتاج. ففي المرحلة الرأسمالية، نمط الإنتاج يُنتج الندرة، لأنها على تناقض مع علاقات الإنتاج. (هنا يدرج العناصر الرئيسة الثلاثة: قوى الإنتاج، ونمط الإنتاج، وعلاقات الإنتاج). وكان استبشار ماركس بالثورة التي صارت، "على قاب قوسين أو أدنى"،! لأنها

(49) م.ن.، ص 95.

(50) دار غرينويتش للعمل، دار هيرن للعمل، دار كوفنتري للعمل، دار سانت-بانكراس للعمل في لندن، دارستوريديلتش للعمل، دار ساوغ للعمل، دار ميدلتون للعمل.

ستحل المشاكل، فتعمل على استيعاب الندرة في المجتمع الجديد الذي تقوم به البروليتاريا. ونقد سارتر الذي يقدمه على ما يسميه: "لايقينية ما"، لأفكار إنجلز عن العنف، في مواجهة ما يراه سارتر اليقين الإيجابي، أي "بتوالد صراع مشروع جبّار ضد الندرة"، ما منع ماركس وإنجلز من إبراز الندرة كوحدة سلبية، من خلال العمل، كما صراع البشر عبر المادة. فلقد جعل إنجلز وبعده ماركس من الندرة، والتي كشفها في مكان آخر، القابلةَ، أي أن الصراع يتحول إلى عنف. "إلّا أن العنف يضطلع أيضاً بوظيفة أخرى في التاريخ، وهي الوظيفة الفورية، إنه ـ بحسب قول ماركس ـ القابلة المولّدة لكل مجتمع قديم يحمل في أحشائه مجتمعاً جديداً. والعنف هو الأداة التي تستخدمها الحركة الاجتماعية، لتشق لنفسها طريقاً، ولتحطيم الأشكال السياسية البالية القديمة"[51].

أ- أما عن عدم متابعة دوهرينغ، حول العنف، لمّا أراد تأسيس الملكية والاستغلال على العنف، فقد كان، عندما وصف إنجلز دوهرينغ بالبلاهة وروبنسينياته، (رواياته) (ses robinsonnades) نسبة لروبنسون، يتهم إنجلز دوهرينغ، بأنه يقلب السبب إلى نتيجة، والعكس بالعكس. ومن قصة روبنسون وفندريدي (vendredi)، "إذْ يبدو على هذه القصة،

---

(51) نظرية العنف، إنجلز (آنتي دوهرينغ)، م.س.، ص 83.

أنها تنتسب إلى مملكة مدرسة الأطفال، وليس إلى ميدان العلم.. إذاً، فنحن لسنا الذين نتحمل "جريرة" التفكير كأطفال. وإذاً، فالمسدس يغلب السيف، وقد صغنا هذا البرهان بوضوح موجها إلى صاحبنا السيد دوهرينغ هاوي البديهيات الصبيانية"[52]. وقبل هذه الجملة نجد بعض التهكم، عندما يشير إلى فكرة الإنتاج، فسيكون لدينا رسم بياني ملائم جداً، إذا ما تصورنا روبنسون منعزلاً مع قواه الخاصة إزاء الطبيعة، ولا شيء يوجب عليه أن يتقاسم أي شيء مع أحد، ليصل إلى فكرة التوزيع إلى شخصين، تندمج قواهما الاقتصادية، "أي بالمساواة إدماج القوى باستعباد أحدهما"، فيصير حينها عبداً مسترقاً، أو أداة بحتة تؤدي الخدمات الاقتصادية. وعن العنف الذي يتحدث عنه السيد دوهرينغ، يقوم روبنسون باستعباد فندريدي، "شاهراً عليه سيفه". هنا يتساءل إنجلز بسخرية، في الطبيعة تلك، من أين جاء دوهرينغ لروبنسون بالسيف؟، "إن السيوف لا تنبت على الشجر، حتى في الحكايات الرومانسية وجزر الأحلام فيها، لماذا لم يجب عن هذا السؤال؟، مع فرضية أخرى، يمكن لفندريدي أن يظهر فجأة، في يوم من الأيام، مسلحاً بمسدس! وليصل إلى عنف دوهرينغ وطريقته، فقد عرض إنجلز حياة روبنسون وعبده، حيث يجني الأول الربح من

(52) م.ن.، ص 61.

عمل الثاني، ولم يكن روبنسون ملزماً بتقديم وسائل الإنتاج لعبده، إلا ليستمر ويبقى قادراً على العمل. يناقش إنجلز دوهرينغ، بأن روبنسون "قد فعل إذاً، بالضبط عكس ما كان يتطلبه قرار السيادة الذي أصدره السيد دوهرينغ"، لأن روبنسون كان قد اعتبر التجمع السياسي، لا موجوداً من أجل ذاته، وكما أنه ليس نقطة بداية، إنما هو بمثابة وسيلة لتأمين القوت. ويتهكم إنجلز مفسِّراً: "وليتدبر روبنسون أمره وحده مع أستاذه وسيده دوهرينغ. والواقع أن السيد دوهرينغ لم يخترْ هذا المثال الصبياني، إلّا لكي يرى في العنف الواقع الأساسي للتاريخ"(53). يربط إنجلز بين حالة الرق ونظام الإنتاج، حيث لاستعباد عبد يجب امتلاك، أدوات (يشهر روبنسون سيفه بيده!)، وإنتاج لمواد معيشية ضرورية لحياة العبد؛ إذاً، إمكانية نظام الرق ترتبط باللحظة الأولى، التي يبلغ خلالها الإنتاج درجة من التطور والتوزيع، حتى اللامساواة. وشكل السيطرة غير قائم فقط على أساس استبعاد البشر الآخرين، من تمتعهم بوسائل تقدمها الطبيعة لتحفظ بقاءهم وحياتهم، لكن الأمر يتطلب، بل يقوم على استعباد الإنسان (هنا عملية قلب السبب إلى نتيجة..)، فوجود أدوات العمل لدى المستعبِد، كما وسائل المعيشة، سيغدو بفضلها الإفادة من المسيطَر عليه.

---

(53) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 54.

ب- ومع ذلك، فإن التاريخ لا يُظهر الملكية الخاصة، أنها نتاج العنف أو النهب. ويرى إنجلز أنه بالنسبة للعمل المأجور أو العمل بالأجر، فهو الشكل الأكثر عصرية لاستعباد الإنسان. فعملية التبادل وقبلها الإنتاج للاستهلاك، أسهمت بشكل كبير في انحلال المشاعيات البدائية، كما في رأس المال، بشروحاته عن الإنتاج البضاعي، المتحول إلى إنتاج رأسمالي بعد تطوره.. كما قانون الملكية الخاصة، أساسه الإنتاج وتبادل السلع، فيتحول بفعل تأثير ديالكتيكي إلى عكسه.. "والواقع أن القسم من الرأسمال الذي يبادل، بادئ ذي بدء، لقاء قوة العمل ليس سوى شطر من عمل الغير، مستملك بدون معادل"[54]. كما الشطر من الرأسمال لا يبدل بمن أنتجه، الشغّيل، إنما يزاد بإضافة جديدة بفائض جديد. وفي عرض ماركس في نهاية المرحلة، أن المُلكية هي بمثابة حق الرأسمالية باستملاك عمل الغير (الآخر)، دون دفع الأجرة أو الثمن له، واستحالة أن يملك الشغيل عمله! حتى في تصور أن لا عدوان ولا عنف ولا نهب، يقول إنجلز بأن تقدم الإنتاج والتبادل وعملياتهما، (افتراض أن الملكية الخاصة مستمدة من عمل خاص يبذله صاحب ثروة ما)، فإننا سنصل إلى نمط عصري للإنتاج الرأسمالي، (مركزة الوسائل بيد حفنة، طبقة واحدة) ويحكم النمط على طبقة أخرى:

(54) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 57.

وضع البروليتاريا المحرومة من كل ملكية!، ويشير إنجلز إلى التطورات الهائلة والأزمات الاقتصادية، وإبقاء تفسير الفوضى في الإنتاج وأسبابها، بأنها اقتصادية بحتة. لم نكن بحاجة إلى فكرة العدوان وعنف الدولة، أو قوة سياسية لتبيان الوقائع والحقائق. ومن السهولة إشهار فكرة "الملكية المؤسسة على العنف"، بغية إخفاء عدم فهم شيء من التطور الحقيقي، "هذا التطور، كما تحقق في التاريخ، هو تطور البورجوازية. وإذا كانت الشروط السياسية هي الحاسم للوضع الاقتصادي، فإنه ينبغي للبورجوازية العصرية أن تولد، لا في المعركة ضد النظام الإقطاعي، بل كان ينبغي أن تولد، بصفتها الولد المدلل لذلك النظام الإقطاعي"[55]. في كل المواجهات (بتطوير الوضع الاقتصادي.. بصورة طبيعية أم بصراع ومعركة)، كانت البورجوازية تستمد قوتها من تفوقها الاقتصادي، و"قد حوّلت وضعها، فخلقت طبقة جديدة: البروليتاريا، دون اعتماد العنف، في أي لحظة كانت، وذلك باستخدام وسائل ديموقراطية فقط"[56]. سواء كانت تنوي وتقصد أم لا، لا يمكن مقاومة ذلك التطور، رغم أنف البورجوازية، بل ذلك ضد إرادتها الواعية، وفقدت السيطرة على قواها الإنتاجية، لتواجه المجتمع الرأسمالي بأسره، بقوة

(55) م.ن.، ص 58.

(56) م.ن.، ص 60.

قانون حتمي، مثل قوانين الطبيعة، أي نحو "الخراب والثورة"!

ج- ولتجنب "غرق الوضع الاقتصادي"، يقول إنجلز بأن البورجوازيين يدعون اليوم إلى العنف، وينادون به لتجنب غرق ذلك الوضع في كارثة. ويساوي بينهم وبين دوهرينغ، بارتكابهم نفس الخطأ، والذي يذكره إنجلز ويستنكره مراراً هو "أن الشروط السياسية هي السبب الحاسم للوضع الاقتصادي"، فيظنون كما السيد دوهرينغ، أنهم قادرون على الاستيلاء على ذلك الواقع، الذي هو بمرتبة ثانوية، "الوضع الاقتصادي وتطوره الضروري" - بنظرهم - بفضل "القوة السياسية"، ظناً منهم أنه بقوة المدافع والبنادق (كروب وموزر)، سيبيدون النتائج الاقتصادية لتطور الآلات (البخارية الحديثة والعصرية)، التي طورتها طبقتهم نفسها، ونتائج تطور المصارف الراهن، والتجارة العالمية كذلك. ويعيد إنجلز أن وجود "الإجارة" هو أساس الإمكانية العملية لهذا الوجه من الثروة: السيطرة الممارسة على استثمارات زراعية شاسعة الأطراف، هي الملكية العقارية الكبيرة، ومهما كان نمط توزيعها، "يجب أن يفسر تاريخياً بهذه الطريقة ذاتها"، كما أنه لا يمكن أن يفهم بذاته، ولا أن يفسر بحد ذاته استعباد إنسان لإنسان غير مباشر، فالاستعباد ذاك صار يشكل، بالنسبة للدول الأكثر تقدماً، طابعها الرئيسي. إنه ما يقوله السيد دوهرينغ (في مجال مناقشة إنجلز لتقديم دوهرينغ

الموضوعة، ثم البرهان، ثم البرهان على البرهان)، فالموضوعة: تربط السيطرة الممارسة على الطبيعة، بسيطرة الإنسان على الإنسان. والبرهان: لم يحدث قط، وحيثما كان استثمار عقاري كبير، إلا بواسطة العبيد.

والبرهان على البرهان: التساؤل كيف هي الإمكانية، للملاك العقاريين الكبار مع عائلاتهم ودون وجود عبيد وأقنان، أن يزرعوا (سوى قسم صغير جداً)؟

يرى إنجلز أن دوهرينغ أراد إثبات، أن الإنسان عليه أن يسيطر على أخيه الإنسان، قبل أن يسيطر على الطبيعة، التي يحولها لملكية عقارية كبيرة له، ولا يتم ذلك بزراعتها دون وجود مساعدة العبيد.

إنه من المستحيل، مماثلة تقوم بين السيطرة على الطبيعة وبين الاستثمار للملكية العقارية، أي اعتبارهما واحداً. فهناك اختلاف في سيطرة الصناعة على الطبيعة، وسيطرة الزراعة على الطبيعة (شروط مناخية..). يجب أن نعرف مَنْ يملك العقارات الكبيرة؟. يسهب إنجلز في أنه، حين تخطو الشعوب الزراعية أولى خطاها في التاريخ، لا نشهد ظهور كبار الملاكين العقاريين، الذين يفترضهم دوهرينغ.

د- حول الظهور التعاقدي وسميث

إن حرية التعاقد، كانت هي السمة البارزة بين العامل وصاحب العمل، والتي دعا لذيوعها دعاة رأسمالية القرن

الثامن عشر، حيث لا فائدة من وضع قانون للثمن، إذا لم يوافق ذلك المشتري أو البائع، وكان "اعتُبِرَ أن القوانين التي تنظم الأجور وثمن العمل، ما هي إلّا شيء سخيف وضارّ بالتجارة والمهن، وكيف يستطاع تدبير لوائح مقررة، لمقابلة الوفرة أو الندرة في العمل والرخص في مواد التموين أو الغلاء، واختلاف المعيشة في المدينة أو القرية، وإيجاد المساكن وغير ذلك... ومن ذا الذي يستطيع أن يجبر العامل على العمل، أو صاحب العمل على إعطائه عملاً، وكيف يتم ذلك ما لم يتفقا عليه سوياً برضى متبادل؟، وإذا اتفقا فلا تتدخل أنت وأنا أو أي شخص آخر بينهما؟"[57].

لقد عُبِّر عن روح القرارات القانونية، في القرن الثامن عشر، المعادية للتقييد، وقد أدى هذا الاتجاه نحو حرية التعاقد، كما في مزاج المشترين، ليشمل تطبيقات على التجارة، (منذ عصر كوك (coke)،) ولم يقف الاتجاه إلى تطبيق حرية التعاقد، على الأعمال الداخلية فحسب، بل امتد ليشمل التعامل في المسائل المالية، مع المستعمرات البريطانية (قانون إليزابيث ونقده)، فقد عبر عن ذلك كُتَّاب العصر ومفكروه من أمثال آدم سميث (Adam Smith).

وفي الأجواء التي سادت فيها الروح التحررية

---

(57) ميادين علم السياسة، د.محمد الصلح 78-1979 (مقرر جامعي)، أنظر الصفحات (53-55).

واتجاهاتها، إنْ في مجال الفكر أو في مجال السياسة، أظهر آدم سميث كتابه "ثروة الأمم"، وقد قيل بأن هذا الكتاب، ما هو إلا جزء من نظام فلسفي غير كامل عن المجتمع؛ حيث حاول سميث أن يدخِل بين العلوم علماً، للربط بين مبادئ الطبيعة، ليصبح مسرح الطبيعة أوسع وأكثر جدلاً. ويُرى في خصائصه (الكتاب) أنه زمني في لحنه وعقلي في منهجه وفردي في وجهة نظره... فآدم سميث يرى أن الأعمال التلقائية العديدة، التي يقوم بها الأفراد لصالحهم الخاص، تُفضي بفعل كيمياء غامضة إلى الصالح العام، حيث يقدم الناس لمجتمعهم، عن طريق "النظام البسيط للحرية الطبيعية"، خيراً أكثر مما يدبرونه عن وعي لصالحه!، فصالح الآخرين هو صالح الفرد، وهو العمود الأساسي للدولة، مغروساً في طبيعة الناس؛ منه يولد العدل، ولا فرق بين الأغنياء والفقراء، وإن ما يزعج نظام الطبيعة يفضي للشر.

ويشير الكتاب كذلك إلى كره سميث للدولة بسبب فلسفته الطبيعية، (لو تُرك الإنسان وحده، فإنه سوف يحقق خلاصَهُ بنفسه، بما لديه من توازن في دوافع سلوكه الستة: حب النفس، والعطف، والرغبة في الحرية، والإحساس واللياقة، وعادة العمل، والميل إلى المقايضة ومبادلة شيء بآخر).

تلك الفلسفة التي ترى السلطة العليا قاهرة، وإن كانت نافعة لنا ضد العنف، خاصة العنف الموجه للملكية. لأن آدم سميث كان حريصاً على أن يحمي النشاط التلقائي للفرد.

فبعد السلام الخارجي والنظام الداخلي لا قيمة لعمل رجل السياسة، وبعد توافر الأمن، ليسمح لكل إنسان أن يكون حراً... لقد تبنى سميث تلك الفلسفة واعترض على تشريعات، وعلى تجمعات نقابية (سواء لرأس المال أو العمل والتشريعات والمنح العمالية). لقد هاجم السياسيين، والفساد، مضفياً على سياسته التحررية الاقتصادية التأييد من سلطة الطبيعة والفعل[58].

لقد ساهم سميث (وريكاردو)، مع الكلاسيكيين، بالتمييز

---

(58) محاضرات في الاقتصاد، إعداد عدنان سليمان 1979 - 1980، ص 20، وأنظر محاضرات: علم السكان، عبد الله عطوي، 1979-1980، ص 10.

ففي عام 1776 نشر آدم سميث وهو علاّمة اسكتلندي كتابه في الاقتصاد السياسي: "بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها"، وقد اختصر لاحقاً وجوازاً بما هو معروف: ثروة الأمم "Recherche sur la nature et la cause de la Richesse des Nations" وعنه فقد قيل بأنه وضع في بحوثه أسس وقواعد كان وضعها الفيزيائيون قبله، لكنه جاء بتميز عنهم منها:

1- المخالفة إزاء التجارة والصناعة وأثرهما في إنتاج وثروة الأمم والأفراد وتقسيم العمل.

2- لم يقتصر على الحاضر في ملاحظته للظواهر الاجتماعية فنبش الماضي.

3- زاد من توسع الاقتصاد السياسي (لقب بـ "أبو الاقتصاد السياسي").

وإذا كان الفيزيوقراط قد وضعوا أسس الاقتصاد السياسي فإن آدم سميث (وريكاردو و ميل...) رفع بنيانه!

على صعيد توزيع الإنتاج، بين ثلاثة عوامل للإنتاج: العمل، والأرض، ورأس المال (رفضها الماركسيون).

ومن بين النظريات لإنتاجية العمل، كان لسميث موقف، فقد عرف الثروة بأنها الأشياء المادية النافعة، فرفض وجهة نظر الطبيعيين، معتبراً أن الأعمال المنتجة هي التي تزيد من حجم الأموال أو السلع المادية.

كما كان لسميث رأي في المسألة السكانية وأجور العمال، في المقارنة ما بين نمو السكان ونمو الثروات (أو القوت أو مسيرة تراكم رأس المال)، والتفتيش عن قوانين الاختلاف.. وقد اعتمد سميث على تلك المقاربة، في محاجّته على العرض والطلب (للعمل)، وتحديد معدل الأجور، فبالنسبة إليه، يُنظِّم الطلب على الأيدي العاملة إنتاج الناس لبعضهم البعض، وذلك كإنتاج أي سلعة...، إذا تفوق الطلب على العمل، يرتفع معدل الأجور العام أكثر من مستوى الإتزان، الذي يتعادل والحد الأدنى من متطلبات الجسم فيزيولوجياً، ليصبح العمّال في بحبوحة مادية نسبية، ممّا يجعلهم يتزوجون مبكراً وينجبون عدداً أكبر من الأولاد.. فيختل معدل الأجور[59].

نعود هنا، حيث كانت تترسخ الشروط الضرورية، اللازمة لتطور الرأسمالية كنظام اجتماعي اقتصادي، منذ مطلع

---

(59) محاضرات: علم السكان، عبد الله عطوي 1979 - 1980، ص 10.

القرن السابع عشر، كنظام جديد يحل محل النظام الإقطاعي، وانحصرت باثنين:

1- التكديح (البروليتارانية Prolétaristion)، وهي عملية فصل المنتجين عن وسائل إنتاجهم، وبالتالي اعتماد العامل على قوة عمله فقط، لإعادة إنتاج هذه القوة نفسها.

2- تراكم رأس المال النقدي.

أنهما مترابطان جداً، فالشرط الأول أدى لتوفير يد عاملة حرة لسوق العمل، لم تكن سابقاً موجودة، فيما سبقه الشرط الثاني منذ المجتمعات الإقطاعية.

وكما مرّ مع إنجلز، حول المُلكية، خاصة في بريطانيا، وخضوعها لمنطق تطور العمل في الصناعة، فقد تحوّل قسم كبير من السكان، إلى أناس لا يملكون سوى قوة عملهم، (القرن الثامن عشر) مجبرين لبيعها، مما ساهم بخلق طبقة من البروليتاريا. (فسادت قضايا ثلاث على باقي المسائل في تفكير الإنكليز حول السكان: المواد الغذائية، والتطور الرأسمالي، وقانون الفقراء).

هـ- لقد انخفضت مساحة الملكيات الزراعية، للمزارعين الأحرار الصغار، بفعل تحويلها إلى مراعٍ للأغنام (بغرض صناعة الصوف)، وانخفض مردود القمح، فالبحث عن الربح، لم يلائم بين حاجات الناس وتراكم رأس المال، فانخفضت الأجور وقلّ الربح، وأدى لمستوى معيشي أقل،

فكان على حساب زيادة البرولتياريا، وتفشت البطالة والعوز، كما أدى إلى شيوع قوانين مالتوس، فتلقفها كبار الملاكين والإقطاعيين (رخصاً لأي أفكار تعزز الثورة).

إن محاولات مالتوس لوصف قانونه: "إنْ هو إلّا اتجاه" وتشريطه: "يطبق فقط إذا لم يقف أي عائق بوجه نمو السكان..." وحتى لا يتضمن سوى استثناءات، لم تخفِّفْ من اعتماده على الأرقام والأعداد والنسب. عدا عن حذفه من قاموسه تزايد الإنتاج الحيواني كمصدر غذاء، والتوسع والإصلاح الزراعي.. (لم يردّ على مسائل إتلاف المحاصيل الزائدة، تبعاً لقانون العرض والطلب).

لقد احتج ماركس وإنجلز على مالتوس بقساوة، رداً على متواليته الهندسية حول نسبة السكان، ومتواليته الحسابية حول نسبة الغذاء، ليس لتفاؤلهما بزيادة إنتاج الأراضي الزراعية، بل بسبب تراكم رأس المال، الذي يحدد في اللحظة الأخيرة، ما يسمّى: قانون تطور السكان الطبيعي، أي قانون اجتماعي، وليس قوانين طبيعية، لتحديد آليات نمو السكان، من حيث العرض والطلب، كحركتين منطلقتين من جانبين متقابلين، جانب رأس المال وجانب القوة العمالية، لأن الأول يؤثر في الجانبين معاً، إذا زاد تراكمه من طلب العمل فهو يزيد كذلك من عرضه. يستنتج ماركس، أن لكل تشكيلة اجتماعية - اقتصادية، قوانينها الديموغرافية الخاصة بها، حيث لا يوجد قانون عام وثابت عن السكان.

لقد عمل ماركس، على دحض ثنائية سكان/ ثروات (قوت).

و- يتابع سارتر نقده لماركس وإنجلز، بخاصة عن الندرة التي تبرز من خلال الصراع، والعنف، إن لايقينية إنجلز بعد ماركس أوصلته ليراها (الندرة) هي القابلة (المولِّدة)، وفي "آنتي دوهرينغ " فقد اعتبر إنجلز أن دوهرينغ يرى، " أن العنف هو الشر المطلق، وأن أول عمل عنف هو أول خطيئة ارتكبت"(60). كما يواصل تهكمه على كتابه، الذي هو عبارة عن نواح طويل على الخطيئة الأصلية، التي سمّمت التاريخ وإلى أيامنا هذه. ويصف كتاب دوهرينغ بأنه جنّاز، والسبب والفساد لكل القوانين الطبيعية، والمجتمعية بفعل ذاك الشيطان (الملعون) اللعين، الذي هو العنف، بحسب ماركس. ولتحطيم الأشكال البالية والقديمة السياسية، فإن العنف هو تلك الأداة المستخدمة عبر حركة مجتمعية تشق الطريق. ودوهرينغ الصامت إزاء هذا، مُكتفياً بنواح وأنين، عندما يُواجَه بإمكانية استخدام ذلك العنف، لأنه يرى أن استخدامه، يعني تجريد مستخدِميه من الأخلاق.

يضرب إنجلز أمثلة، من ألمانيا، حول ضرورة الصراع، الذي له الفضل في تدمير العبودية.. وعن اتهام إنجلز لدوهرينغ بجهله للتاريخ، يعود إنجلز إلى ملكية الأرض، "إنه

(60) نظرية العنف إنجلز. م.س. (آنتي دوهرينغ) ص 83.

لمحض اختلاق وتخيل، أن نقرر مع السيد دوهرينغ وجود صلة ضرورية، بين استثمار الملكية العقارية الكبيرة ووجود ملاكين عقاريين وخدم"[61]، حتى أنه يعتبر أن كلمة عقاري، لم يكن لها وجود في الشرق كله، فالأرض كانت تعود بملكيتها إلى الجماعة أو إلى الدولة، ويأخذ ببراهين (من تركيا القديمة) ومن ثم اليونان، في أوضاع اجتماعية متغايرة كثيراً، بحيث يقدم البرهان المقْنع تماما على تلك الفترة الطويلة، من عهد ما قبل التاريخ، التي لم نعرف عنها أي شيء. ويذكر أن الشطر الأكبر من الأراضي، كان يُستغَل من قبل الفلاحين المستقلين، فيما كانت تزول ملكيات النبلاء الشاسعة رويداً رويداً. كذلك في إيطاليا، الاستصلاح للأرض قام به الفلاحون (التمركزات الكبرى للأرض: اللاتيفونديا)، حيث إرهاق الفلاحين المنفردين، عند نهاية جمهورية روما، إلى العصر الوسيط في أوروبا، فمعمرِّي (مستعمري) الراين... وفي الأراضي المنزوعة من السلافيين، فعلوا نفس الأمر، بصفتهم فلاحين أحراراً. كما أن استصلاح قسم كبير من أميركا الشمالية، تم على يد الفلاحين الأحرار، حتى في عهد إيطاليا القديم، فإن الإقطاعي كان يستولي على الأراضي، التي كان قد استصلحها الفلاحون من قبل، وبدلاً من أن يعمد إلى استصلاحها، فقد حوّلها إلى بوارٍ وبراري. كذلك

---

(61) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 74.

في الاستيلاء على أراضي المشاعات العامة في إنكلترا، وما يصفه بأنه سرقة ارتكبتها الملكية العقارية الكبيرة، فكلما استُصلِح حيِّز يجري تحويل ثلاثة أضعاف مقابله إلى مراع (للغنم). هنا يصل إنجلز إلى التعليق على قول دوهرينغ، بأن "كل الأرض لم يستثمرها دائماً، وفي كل مكان سوى ملاكين كبار عقاريين وخادمين لهم، وهو تأكيد يدل على جهل للتاريخ، فظيع حقاً"[62].

ز- وحيث، لا يكلف نفسه (دوهرينغ) التحدث، ولو بكلمة صغيرة، عمّا يسمّيه إنجلز تراكم رأس المال، مما دعا إنجلز ليضفي على دوهرينغ صفة الفنان (ساخراً)، بعد أن يقدّم هذه اللوحة الجديرة "بروائي كبير"، ويكيل له أكثر، "حيث لاندري بأيّهما، ينبغي أن نعجب أكثر: بفن تزييف الاستنتاج، أم بفن تزوير التاريخ؟، يهتف السيد دوهرينغ بلهجة ظافرة: بديهي تماماً أن جميع المقولات الأخرى، لتوزيع الثروات يجب أن تفسّر تاريخياً بالطريقة ذاتها"[63]. وفي سؤال سبق لإنجلز طرحه، يركّز عليه، بعد أن عرض دوهرينغ، أن السيطرة التي يمارسها الإنسان على الإنسان، هي الشرط المسبَق للسيطرة الممارسة، من جانب الإنسان على الطبيعة، يقول: "فهل كان يقصد فقط القول، بأن

(62) م.ن. ص 76.

(63) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 76.

مجمل عمل اقتصادنا وقيامه بوظائفه حالياً، وكل الفترة الراهنة من التقدم الزراعي والصناعي، هو نتاج تاريخي للمجتمع، يتحدد بتناقضات طبقية متناحرة، وبجدلية السيطرة والاستعباد؟"[64] ويعيد إنجلز القضية إلى التساؤلات المطروحة، منذ صدور البيان الشيوعي، حتى صار ذلك التأثير شائعاً بل مبتذلاً؟ إن القضية اليوم باتت تفسير كيفية تكوّن الطبقات وشروط سيطرة واحدة على أخرى.

وهكذا، عندما تنوجد الطبقات، فهناك مستغِل ومستغَل، على حد تعبير ماركس، لكن صراع الطبقات ليس حتمياً، ويمكن أن يُحال ما بين الطبقات وتناحرها، إذ يمكن تخفيف ذاك الصراع إلى حدود معقولة، وإلى درجة حلّ الصراع، بل اختفائه عملانياً، كما يقول سارتر، أي أنه يصل إلى حافّة التصالح، بدل حافة الانفجار.

على كل حال، فلا يسعنا سوى تسجيل - وفي كلا الحالين - أن الإنسان هو المستلَب، إنْ شاء أو لم يشأ، وبالتالي، إن لم يكنْ الضحية بنفسه، فهو دافع للضريبة الغالية. ويبقى الباب مفتوحاً على تساؤلات، عن احتمالات انفراجية! فمتى تتحقق العدالة إلى جانب الحرية؟ وهل هي قابلة عملانياً، كذلك، للتطبيق على أرض الواقع؟.

---

(64) م.ن. ص 77.

الفصل الثاني

العنف وعلاقات الإنتاج الإنسانية
أثره في الإنسان والمادة

خلص إنجلز إلى القول بأن تفسير دوهرينغ الوحيد هو كلمة "عنف". أي لا تقدُّم إلى الإمام، وبرهانه: كثرة المستَغَّلين، وقلة المستغِلين. وذلك عبر مراحل التاريخ كلها، وهو سبب كافٍ لإثبات، "تهافت وسخافة نظرية العنف الدوهرينغية هذه كلها"، ولا يعفي إنجلز نفسه، من ضرورة توضيح، كيفية توالد السيطرة والاستعباد والعبودية.

فهناك طريقتان مختلفتان قامتا (للسيطرة، والاستعباد، والعبودية)، منذ أن خرج الإنسان من ذلك العالم ("الشبيه بعالم الحيوان").. في لحظة دخوله للتاريخ، لأنه لم يكن له أي سلطة على قوى الطبيعة، كما لم يكن بعدُ قد وعى قواه الخاصة، وإنتاجه محدود، وكل أرباب العائلات متساوون. إذاً، لم يكن ثمة وجود للطبقات بعدُ، ثم في مرحلة تالية، كذلك: المشاعية البدائية والزراعية للشعوب، التي أخذت

لاحقاً بالتمدن. يعود إنجلز إلى ضرورة الاجتماع، من بدايات التاريخ الأولى، أي بضرورة القيام بمهام محددة، مختصة، توكل لجماعة ما، من دفاع، وحلّ النزاعات، والوظائف الدينية.. مما افترض وجود ممارسة، وبصورة طبيعية، لسلطة ما لتشكل نواة دولة. تلك الوظائف وُجدت في كل زمن، في المشاعيات البدائية (وفي أقدم المقاطعات الجرمانية، وفي الهند اليوم كما يصفها إنجلز). يصل إلى تقسيم العمل وظهور أجهزة، وهيئات، بعد انتظام تلك المشاعيات في جماعات أكثر توسعاً، إنه وضع مبتكَر، وجديد، أو مستحدَث، أما تلك الأجهزة فتوارثية، وتكتسب استقلالاً متزايداً، نظراً، لأن الأمر بديهي في ذلك العالم، حيث الطبيعة فيه هي المسيطِرة، او لأن نشاط تلك الأجهزة والهيئات ضروري باضطراد، لحل النزاعات التي تنشأ.

1- الاستلاب

إن مَن يخدم في تلك الأجهزة صار سيداً فيما بعد، فتحول ذلك الاستقلال لتلك الهيئات أثناء قيامها بأعمالها وواجباتها الاجتماعية، رويداً رويداً، إلى سلطة ممارَسة على ذلك المجتمع، صار السيد، مستبِداً، وحاكماً، وسلطاناً، وملكاً، أو زعيم قبيلة (في الشرق، أو عند الإغريق أو عند السيلقيين..).. ثم إلى اجتماع أولئك في طبقة حاكمة، "فلن

نتساءل بأي مقدار يستخدم العنف لضمان سلطته"[1]، منذ نظام الري (في الزراعة).

كما أنه، "قد تكونت الطبقات، بشكل آخر، أيضاً. إن التقسيم الطبيعي للعمل بين أفراد العائلات الفلاحية، كان يجعل ممكناً ـ لدى بلوغ درجة معينة من الرفاه ـ إدخال قوة أو عدة قوى عمل غريبة.. حيث كانت المُلكية المشاعية القديمة للأرض قد زالت... لتحل محلها لاستثمار كل قطعة صغيرة، من قبل عائلة منفردة"[2]. فصار الإنتاج أكثر مما هو ضروري لإعالة شخص، وصارت وسائل الإنتاج موجودة، فاكتسبت قوة العمل قيمة.. لنصل إلى أن الحرب، صارت تقدم قوى العمل تلك.. (أسرى الحرب). و"هكذا فإن العنف، بدلاً من أن يحدد الحالة الاقتصادية لم يكن سوى وسيلة في خدمة الاقتصاد، كغاية وغرض. وهكذا جرى ابتكار نظام الاستعباد والرق"[3].

هناك نظرة أخرى يمكن أن نسجلها، من خلال رأي مخالف حول علاقة تبادلية، "عندما يصبح الجدل الأنطولوجي جدلاً تاريخياً، فإنه يكون قد استوعب البعد المزدوج للفكر الفلسفي.. فالعبد قادر على الإطاحة بالسادة

---

(1) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 78.
(2) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 79.
(3) م.ن. ص 79.

وقادر على التعاون معهم، والسادة قادرون على تحسين حياة العبد، وقادرون أيضاً على تحسين طرائق استغلاله"[4].

أ- وبعدُ، عن تكون الطبقات ودورها في التقدم المرتبط بالتقنية، "فالبورجوازية هي عامل التقدم التقني والسيطرة على الطبيعة"، كما يقول ماركيز، وإنها تخلق الثروة الاجتماعية، لكنها في آن عامل تدمير لهذه المنجزات، وعامل تشويهها ومسخها! وهناك علاقة ديالكتيكية بين المتعارضات، فإن البرولتياريا تتمتع بصفات اضطهاد شامل، وكذلك بصفات هزيمة شاملة للاضطهاد في آن، وذلك "عندما يتحدد الفاعل، كعامل تاريخي تتكون هويته في الممارسة التاريخية وضدها في آن واحد، في الواقع الاجتماعي وضده معاً"[5].وترابط كل من العقلية التقنية، في الواقع، والعقلية العملية فيما بينهما هو استغلال الإنسان، من خلال ما يسميه ماركيز أشكالاً جديدة للرقابة الاجتماعية. كما أن نضال الإنسان، من أجل البقاء حياً واستغلاله للطبيعة، يتأكد أكثر فأكثر طابعهما العلمي والعقلاني، حيث أن التقسيم العملي للعمل والتنظيم العلمي، هما اللذان يزيدان إنتاجية المشروع الاقتصادي والثقافي والسياسي، زيادة كبيرة أكثر، والنتيجة تكون ارتفاعاً بمستوى الحياة، على نفس المبدأ،

---

(4) الإنسان ذو البعد الواحد، ماركيز هربرت ماركيز.، م.س.، ص 179.

(5) م.ن. ص 138.

وبنفس الوقت يُنتج ذلك المشروع العقلاني حالة فكرية وشكلاً مسلكياً، وهما يفسران مظاهر المشروع التدميرية والاضطهادية، كما يرى ماركيز.

أما ما أورده ماركس، عن الثورة - التي اعتقدها قريبة - يسأل يوسف (جوزف) ستالين أين ستبدأ؟ أي في أي بلد قبل غيره يمكن خرق جبهة الرأسمال، "هناك حيث الصناعة أكثر تطوراً، وحيث البروليتاريا تؤلف الأكثرية.. ليس بالضرورة.. لأن جبهة الرأسمال ستخرق حيث سلسلة الاستعمار أضعف في روسيا عام 1917، منها في البلدان الأخرى، ولأن في روسيا كانت تجري أكبر ثورة من الثورات الشعبية، تسير على رأسها بروليتاريا ثورية.. ملايين الفلاحين المضطَهدين من قبل كبار ملاكي الأرض"[6]. وكانت المؤشرات نحو أوروبا، مع ماركس وإنجلز، في بريطانيا وألمانيا.. والمهمة الثورية، يوردها لينين، في كتاب: "ما العمل" بحيث، "يصنع التاريخ أمامنا مهمة هي مهمة ثورية أكثر.. سيجعل من البروليتاريا الروسية طليعة عالمية"[7]، ويستعيد ستالين التعاليم اللينينية، التي استخدمها بعنف حتى ضد رفاقه، ويعتمد على قول لينين، بأن مسألة الحكم هي المسألة الأساسية، ولكل ثورة وللبروليتاريا ثلاث مهام، الأولى: تحطيم مقاومة

---

(6) أسس اللينية، ستالين، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، د.ت، ص 41.
(7) م.ن. ص 17.

الملاكين. . . والثانية تنظيم البناء وتجميع الشغيلة.. ليهيء لتصفية الطبقات وإزالتها، والثالثة: التسليح.. ضد الاستعمار.

ب- يُعيب سارتر على إنجلز، كما عاب عليه من قبل، الجزم في العنف، إنه لم يرَ، من دوهرينغ، سوى تلك المثالية أو الروائية، فإن دوهرينغ قد أراد مع عنفه القول، بأن السيرورة التاريخية لا تُفهم دون وجود عنصر سالب ودائم، من داخل ومن خارج الإنسان في آن، إنها نفس إمكانية وجود الإنسان، الذي يعمل على موت الآخرين، أو حتى لو ماتوا، فهو واحد بالنتيجة، فقد قال إنها الندرة. لقد قدّم دوهرينغ للإنسان سلطة العنف الدائمة، مع إرادة استخدامه وتلك لا تأتي إلّا، من كونه وفيه القِن (بداخله)، وما علينا سوى أن نستنتج ما يقوم به ذلك الإنسان، كمخلوق خبيث في حالة الصراع على البقاء (عندما أنذر الخبز بِالنفاد). إن العنف ليس بالضرورة حقيقة فعلاً، وبنفس الوقت ليس "شطحة للطبيعة"، يصفه سارتر بأنه صفة لا إنسانية لسلوك إنساني، بثبات، ندرة مستبطنة، يقوم على تصوير الآخر، بنظر غيره، على أنه مبدأ الشر.

لا يرى سارتر ضرورة - مع افتراض اقتصاد الندرة بأنه عنف - لقيام مجازر، واعتقالات أو استخدام ما للقوة! حتى أنه يذهب للقول: "ولا حتى المشروع الحالي يستخدمه"، يكفي ظهور وتتابع علاقات الإنتاج في أجواء من الخوف، والشك المتبادل بين الأفراد، الذين هم على استعداد،

ولديهم قابلية النظر إلى الآخر، على أنه ضد إنسان، جنس مستغرب، فذلك الآخر لديه القدرة على الظهور أمام ناظرَيْ الآخرين، بنفس النظرة التي بدأ بها ذاك. وإن الندرة هي كنفي من الإنسان إلى الإنسان، بالمادة، "ومبدأ المعقولية الديالكتيكية".

إن ظهور الطبقات، (مع التسليم بما قاله إنجلز)، تولَّد عبر اختلاف الوظائف التي تقوم بها، فمعقوليتها تكون في نفي مادي، وأساسي، وعملياً، إذا قام العمال بإنتاج المنتوجات، أكثر مما هو ضروري للاستهلاك حصرياً.

ج- إذا كانت علاقات الإنتاج استنبتت وتتابعت، في مناخ من الخوف، فتلك العلاقات هي التي عوّل عليها ماركس وإنجلز، لأن نظام الإنتاج، هو الذي يقرر شبكة العلاقات الاجتماعية، فالحتمية الاقتصادية المادية هي، انتصار حتمي ونهائي للبروليتاريا، بل خارج عن الإرادة، إنها حتمية وليست قدرية. لأن ماركس يرى أن جميع ظواهر التاريخ، هي نتيجة للظروف الاقتصادية وتقرر بواسطتها. فالطبقة المسيطِرة تسعى لتكريس قيمها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية. وفي النقد الذي وُجه للماركسية، أن نبوءتها لم تتحقق، سواء في قيامها بالثورة البروليتارية، إنْ في أميركا أو في إنكلترا أو اسكندنافيا؛ وإن كانت قد نُفذّت في روسيا، فقد تلاشت فيما بعد في نهاية القرن العشرين، أي أن دولتها لم تعمّر إلا أقلّ من قرن، فيما فكرة "الدولة" واضمحلالها

لم يتحققا البتة. وبالتالي فإن ارتفاع مستويات المعيشة، في المجتمعات الديموقراطية، أعطت نسبياً للاتحادات العمالية فيها، نفوذاً أكثر من الناحيتين السياسية والاقتصادية.

من جهة أخرى، هناك تطبيقات جرت على نحو اشتراكي في الدول الرأسمالية (من خطط خمسية وعشرية ووضع يد الدولة على مشاريع)، وتأميمات كما حصل في (برنامج حزب العمال) بريطانيا 1945 - 1946، وفي الولايات المتحدة الأميركية (تأميم المناجم، مشروع سدّ كولي، الطاقة الذرية..)، ومع ذلك فقبْلَ ماركس وإنجلز، كانت هناك أفكار أخرى، ظهرت في فرنسا وغيرها (دي سيسموندي، وسان سيمون، وبرودون وفورييه)، ونعلم تأثير هيغل على ماركس (كان الديالكتيك يقف على رأسه مع هيغل، فأوقفه ماركس على قدميه..) وفيورباخ، وأخذ ماركس عن هيغل ديالكتيك المثالية وحوَّله إلى ديالكتيك المادية. لقد تدرج ماركس من الأهم إلى المهم، من قوى الإنتاج، إلى ظروف الإنتاج، إلى القوانين والطبقات، من البنى التحتية إلى البنى الفوقية وصراعهما الذي يوجِد الطبقات. فالتطور والتحوّل الدائمين (مع هيغل) ونفي كل حالة لما سبقها، وخلق حالة جديدة، أدّى إلى هذه التأكيدية الماركسية والثبات، ولكن رغم ذلك، فتركيز ماركس، كان على نواحيه الفلسفية:

في الفلسفة (الجدل)، وفي الاقتصاد، وفي المادية التاريخية. ومن ثم في فلسفته السياسية؛ والتفسير المادي أو

الاقتصادي للتاريخ، ونظرية الصراع الطبقي، ونظرية فائض القيمة، التي أعطته ذاك التفسير لتاريخ البشر، القائم على أساس مادي، لأن الظرف المادي للحياة هو الذي يشكّلّ وعي الناس، ولا يشكلّ الوعيُ عند الناس ظرفَ الحياة المادي. رغم كل ذلك ـ وبعد ما جرى ـ لم تقوَ أنظمة اشتراكية عديدة، في مقدمتها الاتحاد السوفياتي على الاستمرار.

لقد كانت المساجلة (لإنجلز مع دوهرينغ) في كتاب "آنتي دوهرينغ"، تسجّل ما يمكن تسميته: "الجذور الاقتصادية للعنف"[8].

إن موقف دوهرينغ كان واضحاً، رغم كونه خاطئاً (وفق نظرة إنجلز). لقد ادَّعى دوهرينغ أن تطور المجتمع، يقوم على مرتكز السياسة، فيما الاقتصاد هو انعكاس لها، وثانوي. وعمل إنجلز بكدّ، لإظهار أن التأثيرات السياسية، هي ذات منشأ اقتصادي، وخاصة أعمال العنف، التي سجّلها التاريخ والمندرجة فيه. وقد أكّد أن الاقتصاد هو "بصورة جوهرية علم تاريخي"، لأن مادته تاريخية، أي خاضعة للتغير باستمرار"، وكان قصدُ إنجلز، هو دراسة كل مرحلة من

---

(8) أعطى المترجم (محمد عيتاني) هذا الإسم مع بداية مناقشة إنجلز في كتاب نظرية العنف وهو بالأصل يضم الفصول الثلاثة من كتابه ضد دوهرينغ (الفصول الثاني والثالث والرابع من القسم الثاني) وهذه النظرية ظهرت من خلال الشرح عن الاقتصاد السياسي.

مراحل التاريخ وقوانينها الخاصة، لا كما قال دوهرينغ وادَّعى، أن ذلك التطور استند إلى سلسلة من المعارك وأعمال القسر. مع أنه وبالمقابل، فإنجلز ما أراد القول بذلك، بأن الاستثمار ينفصل عن القمع. "لكن معارضته تقوم على رفض القول، وفقط، بالموضوعة القائلة بأن القمع موجود، ويمكن أن يوجد في الحالة البحت، بصفته عملاً شريراً لا دافع له ولا هدف. ويبيّن إنجلز، أن العنف لا انفصال له عن إرادة حماية مصالح معينة"[9].

ما يراه سارتر حول "الإنتاج أكثر قليلاً مما هو ضروري للمجتمع حصرياً"، فإن تلك القوى المتحررة من العمل، في الإدارة - وبعدد صغير - هي التي تستوعب الفائض من الإنتاج، أو أن إنتاج أقل مما هو ضروري شرط لدونية، أو لما تحت خط الفقر مع أنه لا يمكن لأحد أن يقلّل من تلك الآفة المحدقة: المجاعة، خاصة أنها توجد كظاهرة فاقعة وتمثل ما يسميه استبطان الشرط الموضوعي، كما أنها هي نفسها بداية ممارسة، كما نراه اليوم في العالم، حيث موت الملايين جوعاً، مع أن التاريخ يتطور مع اختلاف الوظائف، وحصرياً يموت أولئك الذين هم دون خط الفقر. (سيئو التغذية).

---

(9) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 49.

د- أي نتائج؟ أي توقعات؟

لا يركّزْ هنا سارتر على التفسير لما قبل التاريخ، ولا يتراجع عن مفهوم الطبقات، ولا يسأل كما يقول، كيف كانت متأسسة..لا، لأن هذا المشروع أكبر من قدرة الفرد، بل هو لا يقصده، فهو يتطلع إلى الممارسة، إلى الواقع الممارَس، في تحديد الضحايا التي تتساقط، "الفائضون كلياً" وتحديد "الآخر"، فاختلاف الوظائف، يراه إنجلز بطريقة تبسيطية قصوى، بإنشاء مجموعة فائضة (مقبولة) وبتواطؤ الآخرين، حيث إن المجموعات غير المنتجة، صارت على الدوام في دائرة الخطر: التصفية (الجسدية) لتصبح الآخر المطلق، (الذي يعيش على حساب عمل الآخرين) كبشر لا إنسانيين، مقابل آخرين بمستوى آلهة، وهي وحدها من البشر (العاديين) وسط جنس آخر!، حتى تصل إلى حالة ما دون - الإنسانية. هنا الصراع يسم العلاقات، وإن لم يَبْدُ العنف طليقاً، فهي (الجماعات غير المنتجة) منفية من الجميع، هنا نقول منفية عبر الندرة من الكل، ويكون ردّها: نفي النفي، بالحاجة.

هـ- الاستلاب: هو الوجه الملعون للتاريخ الإنساني

تتحول السلوكيات تلك، من فعل إلى موجودات، جماعية. ستظهر البنية الحقيقية للمجموعة، فالبنية هذه هي أول شرط للبشر، عبر المادة (منها)، المستبطنة، وفي داخل

الممارسة، وبكل لحظة، لذلك الجمود المستبطن (ويناقضها)، لقد كانت منذ قيامها، ونشأتها، وإلى يومنا هذا، هي التي تسوِّغ معقولية وجه التاريخ الملعون، فالإنسان يرى بأم عينيه، بكل لحظة، سرقة عمله وإنتاجه، وتشويهه بواسطة ذلك الوسط، البيئة، والخطر المحدق والداهم، يشيع في كل إنسان، وفي المجتمع، بواسطة العنف المنتشر في الفرد والجماعة.

ذاك العنف، الذي يقدم لكل فرد إمكانية، ليراه صديقه المقرَّب إليه ـ بمنظار مختلف ـ حيواناً مفترساً وغريباً، وبمستوى أكثر بدائية، يعطي للممارسة نظاماً دائماً بسرعة قصوى، فتصبح كل ممارسة مهما كان هدفها، هي فعل عدوانية الفرد ضد أفراد آخرين، أو ضد المجموعات الأخرى. يقول سارتر: لو قدمنا إلى ماركس وإنجلز صراع الطبقات - نفي أفراد بآخرين ـ فهل من الضروري أن يوجد ذلك النفي بداية؟ بكلام آخر، هذا التساؤل يقود ـ مع سارتر ـ إلى أن الصراع الطبقي، لا يفترض أن يكون موجوداً من قبلُ، بهذه الحدّة.

و- باتجاه نظرية الاستلاب (العامة)

إن الندرة حادثة عند الإنسان، تتأتى من ردّ فعل المادة على الجسد في علاقة المادة والممارسة، ففي نظام الندرة، فإن نفي الإنسان عبر الإنسان، وُجد، وكان مستبطناً

ومسترجَعاً من خلال الممارسة. هناك إطار حتمي للندرة، التي هي تنتجنا دون توقف. فالإنتاج مزدوج العلاقة بالإنسان: من جهة هو نادر، ومن جهة أخرى، فهو موجود (حقيقي وحاضر). يقول سارتر: "لمّا انتجتُ، ملكتُ، استهلكتُ"، لقد شمل هنا، بحديثه عن الإنتاج: قوى الإنتاج، وسيلة الإنتاج (أداته)، التوزيع: التبادل، أي علاقات الإنتاج. إنها نظرية عامة لعلاقات المادة والممارسة، والاستلاب الذي هو إنتاج وإنسان، كائن سلبي، وأنا استخدمه، أنا انتجه لأنني أتعامل (أتصرف) به، وكذلك فإنني أتجاوزه نحو أهدافي (ممارستي هي نفيه). إن النتيجة المسجلة، هي بارتباط متواطئ ومستبطِن للإنسان بالطبيعة. إنه ربح موجب (إيجابي)، حيث أي عمل مبتكر (اختراع) لمادة استهلاكية، أو أداة لتخفيف حدة الندرة وقلّتها (نفي النفي)، يعني حلّ إشكالات التوتر الغيرية في الجماعة، حيث يتعاقب عمل الفرد مع خدمة الجماعة، لينمّي من إنتاج خير المتحَد.

يعتبر سارتر أن هناك جانباً إيجابياً آخر، في أسس الاستلاب الحقيقة مع الاسقاطات، حيث المادة المنفتحة تتظهر في استسلام كامل، كشمولية مستجِدة للجميع وكنفي راديكالي، أي أن المادة تستلب إليها الفعل، ذاك الذي يشغلها، لا بوصفها قوة بقدر ما هي مَوات، وهذا المَوات يسمح لها بأن تستوعب وتمتص لتعود ثانية، بطريقة أخرى، مع كل فرد قوة عمل الآخرين. هذه الازدواجية تسمح للندرة

المستبطنة أن تقوم في لحظة نفي سالب بتطهير كل فرد مقابل الآخرين كآخر، لكن من خلال العمل والممارسة يتسقَّط الإنتاج لإنتاج حياته، يبدأ عمل المَوات والخارجانيه المادية للإسقاط، كذلك العلاقات الإنسانية، أيّا كانت؛ فالإنتاج هو الذي يسمّي البشر: آخرين، كما أن الإنتاج نفسه، يصطف بجنس آخر، منتظماً بضد إنسان، كل إنسان ينتج تلك الموضوعية الخاصة به، التي ترجعه عدداً وتُنشِئهُ آخر.

كي يتناتج المجتمع التاريخي من صراع الطبقات، فإن الممارسة المنفصلة عنه، ترجع للناس حقيقة مستقلة وعدوّة، ذلك ضروري تحديداً، ويكون في كل مراحل ولحظات السيرورة التاريخية، وليس فقط في الرأسمالية.

ز- لقد أظهر ماركس شروطَ ظهور الرأسمال المادية كقوة إنفراض على الأفراد، لكن من خلال التجربة الملموسة، وبشروط ديالكتيكية تُنتِج في علاقات الإنسان والمادة الانقلابَ المحدّد بلحظة من سيرورة الجماعة، وسيطرة الإنسان في تلك اللحظة عبر المادة (المنفتحة سابقاً) بممارسة الآخرين، وممارسةِ الإنسان الخاصة بوصفه آخر، كنتيجة ضرورية لسيطرة تلك المادة عبر الإنسان. هناك تركيبة من العلاقات الديالكتيكية، تنشأ فيها إمكانية المسار الرأسمالي، كإحدى لحظات التاريخ الممكنة للاستلاب.

بعبارة أخرى، يقول سارتر في وسط الندرة كما رأينا، فإن الإنتاج يتأسّس ويحدِّد الغيرية كإحدى مميزات الإنتاج -

أو نفي الإنسان كغياب للمادة - سنكتشف بأن الاستلاب هو كمقياس للتموضع، وبأن المادة المنفتحة هي كحضور موجب (إيجابي) للوسيلة في مجتمع تاريخي، ذلك الاستلاب يشترط علاقات إنسانية، كما سنعي كيف يحدث شيء قادر على الوجود، هو (صراع) الطبقات، بارتباط هاتين اللحظتين الديالكتيكيتين.

وفي اللحظة نفسها التي تقوم عملانيتنا بالتجربة (تجربة استلابها) تنكشف الضرورة بالتحديد، والتي هي بنية الإسقاط الخارجية-الداخلية.

إن التجربة (المرتجعة) لا تقتصر على إظهار معقولية تشكل الطبقات (انطلاقاً من طريقة الإنتاج، بإطار الندرة، ومن البنى المعقدة للغيريات المترتبة ومن تناقضات مستبطنة وخارجانية وضدانية)، إنها توصلنا للالتقاء ببنيتها الأولى الواجبة لذاتها[10].

---

(10) يوضح سارتر إن اكتشاف الندرة ثانية في التجربة، لا يتطلع لتناقض مع النظرية الماركسية وبنفس الوقت هو لا يكملها، أي هناك تقاطع ما هنا، إنه نظام جديد. فالعمل هو اكتشاف ماركسي أساسي (العمل حقيقة تاريخية والأدوات في الوسط الاجتماعي المادي. إنه أساس واقعي لتنظيم العلاقات الاجتماعية) ليس موضع سؤال جديد. أما ما يريد سارتر إظهاره فهو: تأتي الإمكانية من داخل العلاقات الاجتماعية عندما تصبح متناقضة، تأتي من تلقاء نفسها، من نفي مادي ميت، حيث يستبطن الإنسان ثانية. إنه العنف (علاقة سلبية) من ممارسة إلى ممارسة

بالنسبة للاقتصاديين الكلاسيكيين، لا بد من العودة إلى أن علم الاقتصاد قد تشكل عملياً منذ زمن بعيد مع الإغريق وفلاسفتهم، رغم أن الاقتصاد بحد ذاته هو ملازم لحياة

= أخرى، ويميز علاقة البشر الدائمة. وإن لم يكن فعلياً، فهو بنية، مستبطنة في الأجسام، وإمكانية التشيؤ مقدمة (معطاة) في كل علاقات الإنسانية (حتى ما قبل الرأسمالية)، في كل العلاقات العالمية حتى في الصداقة..

أما الندرة فهي ديالكتيك شكلي، ندرة كل من: الإنتاج، العامل، المستهلك،. وديالكتيكية تاريخية ملموسة، مع المؤرخين، يبان الممر المزدوج للندرة، كميزة فائضة عند كل فرد، بعلاقة الكل بالندرة، كتسمية المجتمع، المجموعات ما دون المستهلكين (هنا تصبح العلاقة عنفاً بين المجموعات، وليس إجبارياً بالعنف - محق إنجلز - بل لأن العلاقة بحد ذاتها هي عنف بين أناس عنيفين) ومن ندرة مطلقة، كاستحالة ما لتوجد معاً في شروط مادية محددة. بالنسبة لجميع أعضاء المجموعة، إلى ندرة نسبية، كاستحالة بالنسبة للمجموعة، في ظروف معطاة، لتزيد بعدها، بدون أن تغير طريقة الإنتاج أو علاقات الإنتاج (إن الندرة تضطلع ثانية بتصفية المنتجين بحذر، داخل مجتمع معطى، وبمقاييس، وهي اختيار كذلك للمنتجين ما دون خط الفقر).

تمضي هذه الندرة النسبية، ذات المعقولية التاريخية، الديالكتيكية التاريخية، إلى صف المؤسسة، (في عدادها)، وإن تحليل مؤسسة الندرة هو ما يسمى اقتصاد سياسي. أهمية ذلك للندرة، إنني لا يعني لا أعرف (أعي) نظرية ما قبل ماركسية عن تفوق عامل "الاستهلاك"، بل لنحرر السلبية كمحرك متضمن بالديالكتيكية التاريخية، ونعطيه معقوليته. إن جميع بنى المجتمع المحدد تقوم في وسط الندرة على طريقة إنتاجه.

الإنسان، وحتى في أثناء العصور الوسطى ظل متداخلاً مع التعاليم المرتبطة بالنظم السائدة (الإقطاعية)، وخاصة في المجال الزراعي. لكنه ظهر بالمفهوم الفكري والسياسي في القرن الثامن عشر.

نشير هنا، إلى أنه في القرن الخامس عشر سادت تيارات دعت إلى تغليب التجارة فظهر ما سمي بتيار الماركنتالية (المدرسة التجارية (Mercantilisme)، كاستجابة طبيعية للحاجات التي تطلبها تطور ذلك الزمان (انهيار الإقطاع) وسيطرة نفوذ التجار (والملوك).

والمشكلة الاقتصادية عرفتها البشرية على مرّ تاريخها، في المجتمعات البدائية والمتقدمة. ولأن الإنسان يتطلب موارد لإشباع حاجاته المختلفة، وتقدمها له الطبيعة، فالمشكلة تتكون من عنصرين أساسيين:

1- الحاجات العديدة التي ترد على رغبات الإنسان بالإشباع.

2- الموارد النادرة المحدودة القادرة على إشباع تلك الحاجات.

كما أن التقديمات لا تقابل الحاجات فتنشئ وضعاً آخر يتمثل بثلاث مشكلات:

- الأولى: فنية، تقنية، في عملية التحوير لتنمية الموارد الموجودة، كونها في الغالب وبصورة أولية لا تكفي لإشباع الحاجات؛ فالتحوير هو لجعلها قابلة للإشباع ولاستغلالها.

وعملية التحوير تحكمها قوانين عامة ثابتة وأوضاع تقنية، إنها بمثابة صراع ما بين الإنسان والطبيعة، تختلف باختلاف المكان والزمان، والتقنية هنا هي التكنولوجيا.

يقتضي أن يدخل الإنسان مع الآخرين بعلاقات هي علاقات اجتماعية عملانية.

- الثانية: كل إنتاج يحتاج إلى موارد (عوامل إنتاج)، والتي لا تلبي كل الحاجات الكثيرة، يبقى من الضروري توزيع الموارد المنتجة على فروع المجتمع المختلفة (على أساس حرمان قسم منها من حاجاته).

- الثالثة: مشكلة المال وتوزيعه، فالحاجات غير محددة بينما الأموال محدودة، يعني عدم إشباع لبعض الحاجات، ويقتضي من الإنسان الاكتفاء بجزء من المال أو المنتجات التي ستوزع، (مشكلة النظام الاجتماعي - الاقتصادي).

إن مشكلة توزيع الموارد مزدوجة[11].

---

(11) ماركس وإنجلز، اوغست كورنو، ج4، نقله إلى العربية الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، ك2 1975: منه هذه المقتطفات والإيضاحات:

عن الثورة قريبة (إنكلترا): "إن الشيوعية هي النتيجة الضرورية لتطور المنظومة الرأسمالية، وإن الشروط الأولية لثورة شيوعية: تفاقم الأزمات، إفقار الطبقات الوسطى، نمو البروليتاريا وبؤسها، احتدام الصراع الطبقي بين المالكين وغير المالكين، موجودة ليس فقط في إنكلترا وفرنسا، بل هي أيضاً قيد التحقق في ألمانيا".

= "الفوضى المتزايدة في الإنتاج والأزمات تستتبع، مع خراب الطبقات المتوسطة وبؤس البروليتاريا المتنامي، تركز الرأسمال بين أيدي أقلية من المالكين تتقلص باستمرار، من هنا تفاقم الصراع الطبقي بين البورجوازية والبروليتاريا، الذي لا بد أن يقود إلى ثورة اجتماعية وإلى الشيوعية" **"...إن الشيوعية قد تكون ضرورية لبلدان، مثل إنكلترا تفتك فيها الأزمات، ولكن ليس لألمانيا... إنجلز يجيب أن إدخال الشيوعية ينكشف عن كونه ضرورياً لألمانيا أيضاً".**

عن تأثر إنجلز بهيغل وفويرباخ: "هذا الكتاب" (حالة الطبقة العاملة في إنكلترا، 1845)، كان التحليل المتزايد التفصيل لعلاقات هذا البلد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية يتيح له بلوغ تصور مادي للتاريخ متزايد العمق والتخلص بذلك عينه على نحو متزايد الكمال من بقايا **المثالية الآتية من تكونه الهيغلي - الشاب وأيضاً من النفوذ الذي كانت ما تزال تمارسه عليه إنسانوية فويرباخ".**

عن النقابات - اتحادات الشغل: بعد عنف رافق النضالات للعمال، أدركوا أن هذه الثورات لا يمكن أن تقود إلى أي نتيجة ملموسة. "فقد سعوا،... إلى الانتظام على الصعيد النقابي والسياسي معاً". أولهم كانوا عمال النسيج تبعهم أولاً عمال الصناعات الأخرى.. "من هذا التنظيم المعمم المتدرج، سهله قانون 1842 (منح العمال حق الاجتماع التجمع، تشكيل الجمعيات). اجتمعوا في نقابات الشغل- Trade Unions. "لم تلبث أن اجتمعت في اتحاد عام رغم أن هذه الإضرابات والانتفاضات كانت تقمع بوحشية، فقد أنمت حماس الطبقة العاملة الكفاحي ومعه حقدها ضد البورجوازية" "إنها المعارك الطلائعية للطبقة العاملة، فإنها تؤلف أن صح القول، مدرسة حرب البروليتاريا التي تستعد بواسطتها للنضال الحاسم ضد البورجوازية".

2- [فرادة التاريخ: التبادلية الضدية والممارسة والسيرورة في حقل الندرة][12]

المعقولية الخاطئة: المذهب الطبيعي والمذهب المادي

تجريدياً، الحديث عن صراع الطبقات، في إزدواجية مفترضة، يقتضي تدخيل الفعل المضاد للطبقة العدوة في تصور المعقولية. فكل طبقة في الصراع، هي في الوقت نفسه، استبطان وتجاوز لشروطها المادية التي تنتجها، ولخصائصها، (التي تحدثها فيها الأخرى) كما لِغرضيتها الخاصة المتمددة بكل لحظة، ولوسائل الصراع والتكتيك، بتبادلية مضادة، انطلاقاً من صراع شامل أكثر للمصالح. هذه الازدواجية تتبين حيث كل طبقة موجودة في أخرى، فممارسة هذه، سواء المباشرة أم غير المباشرة تعدِّل تلك. يتساءل سارتر هنا عن المعقولية في هذه الحالة.!

فكيف على ممارسة الطبقة البورجوازية أن تنتج حقائق غريبة داخل البروليتاريا نفسها؟ وكيف تكون هناك إمكانية لفهم وتوحيد النتائج لفعل مسيطر؟ في وقت كنا رأينا

(12) حسب تقسيم الكتاب، لكن الأصح هو القسم الثاني من نفس الكتاب، (نقد العقل الديالكتيكي I).
العنوان: في مجموعة التاريخ، وعن التجربة الديالكتيكية كشمولانية، مستوى العيانية، وكان التاريخ.

الشمولية، في الطبقة المنفتحة، تقوم بنفس الفعل، وعلى مستويات عدة، حيث الصراع الثانوي خاضع للتوافق الرئيسي، وكيف توجد الشمولية الواسعة، في التبادلية السلبية نفسها، تلك الطبقات المتعادية واللدودة؟ إن وجوب المعقولية الديالكتيكية هذا هو أساس ما يجب معالجته.

أ- أيوجد صراع طبقات؟

عَودٌ على بدء، ومع دوهرينغ، إن بيت القصيد هو التثبُّت مما إذا كان يوجد صراع طبقات. ففي مناقشة إنجلز لدوهرينغ عن تسرّع الأخير بحديثه عن العنف، جعل الأول يسخر منه. لقد قدم له الجهة (العقبة) الأخرى: الاقتصادوية، (كما مرَّ معنا فإن دوهرينغ اعتبر أن الصراع الأساسي سياسي وليس اقتصادياً).

ينطلق سارتر مما يلي: إذا كانت الطبقتان (البورجوازية والبروليتاريا) تشكّل كل منهما، وبنفسها، إنتاج النمو الاقتصادي (الميت أو حتى العملاني - الميت)، وفي حال كانتا وبتشابهٍ منصهرتَين بتحولات تحدثها طريقة الإنتاج، فإن الطبقة المستغِلة هي الداعمة لوضعها في حالة الركود، كما كانت قانوناً أساسياً وتقصيراً من الأثرياء ينعكس في البؤساء.

الصراع يزول: إن المنتظمتين هما محض ميتتين، فتناقضات النظام متحققة فيهما، وبكل واحدة كآخرَ وبغيرية. يخلص هنا سارتر إلى استنتاج: إن المواجهة هذه ما بين

الرأسماليين والأجراء ليست صراعاً، (يشبهها بعملية تلاعب بين مضرب (لعبة رياضية) وبين جدار يعيد عملية الضرب) "لا تستحق اسم صراع". (كرة يتقاذفها مِضرب وحائط!).

لقد لجأ إنجلز، في كتابه "آنتي دوهرينغ"، إلى عملية إلغاء صراع الطبقات عندما تتسلم تلك الطبقة الصاعدة (البروليتاريا) وسائل الإنتاج ضامنة تطورها، مجمِّعة كامل المجتمع من حولها. أما في عملية التمزق، التي تبدأ من الشرخ المتصاعد ليقضي على المجتمع، فتبقى وسيلة الإنتاج هي ذاتها، أما مع تطور إنتاج التناقضات، فعندها يمكننا الكلام عن وجود صراع، وفي لحظة وضوح تلك الصراعات. (يشير سارتر إلى مَجازية وحصرية الصراع بتلك القلاقل الجزيئية، حيث يقوم التوسط بين طرفين متناقضين).

إن التاريخ متحدِّد بتطور وسائل الإنتاج، بوحدة هشّة، أما ما ينتجه ذلك التطور فهو اختلافية الطبقات، التي ستحدث كذلك تحولات عدة في حياة الجماعات المتنوعة.

لذا، فإن كل السلوك هو في حالة سالبة لجهة العمال أو لجهة أرباب العمل، وكما يراه سارتر، "فبكل بساطة هذه هي السيرورة الاقتصادية". وليجد حينئذٍ معقولية التاريخ التامة، فهو يشير إلى مواجهة ظواهر في نفس المجموعة، تقتصر على أهداف مختلفة، فمعقولية الاقتصادوية هي "ذات مظهر خادع".

اتهامات كبيرة يوردها سارتر لإنجلز، ذلك الديالكتيكي

القاتل (هنا القاتل بمعنى أنه قضى على الديالكتيك)، لينهي مسيرته بالنتيجة التالية: "لقد قتل الديالكتيك مرتين، ليضمن موته"، لأنه كان قد قتله بإدعائه أنه قد اكتشفه في الطبيعة في المرة الأولى، وعاد ليلغيه في المجتمع في المرة الثانية، وإن تبدَّت النتيجة بنفس المحصلة، على هدف واحد لمحاولَتيْ الاغتيال تانك. وحول اكتشافه في الطبيعة: ففي انتظامات فيزيو - كيميائية، وفي الحياة الاجتماعية: بإحالته تلك العلاقات الإنسانية إلى عمليات كمَّانية (من الكمية) قابلة للتغير. ونحن لا نعثر على تلك المعقولية للعدد أو للكم، حتى نرتمي وسط حقل عملاني - ميت.

يتحدث سارتر عن المتغيرات الاصطلاحية والدلالات اللغوية، من تعريفات فكرة اقتصادية ثابتة، في حراك ديالكتيكي ملموس للإنسانية وللتاريخ، فيشير لاستخدام العقل التحليلي الذي يقدم نفسه للعقل الديالكتيكي (أُشير إلى دورهما سابقاً)، بشكل عابر، لأن العلاقات الإنسانية "مستلَبة ومتشيئة" ومعالجة "بالاستبطان". لكنها، عندما تقدم نفسها في خدمة انقلابات وتغيرات المادة، تصبح حاضرة كحوادث طبيعية، لا كمظهر سطحي لوقائع اجتماعية، فتفقد اللغة مداليلها، في الخطاب، وعلى قاعدة قانون فيزيو - كيميائي، بيولوجي، لأن العقل التحليلي أبتر، ولكي يصير عقلاً اقتصادياً، يجب أن لا يفقد عقلانيته، فالعقلانية الاقتصادية تنهار في اللاعقلانية التجريبية.

هنا لا بد من القول "بأن العقل الديالكتيكي يهدف إلى دراسة المنطق الحي للفعل الإنساني للكشف عن بناءاته الأولية، فليست الغاية من الكشف عن بناءات العمل الأولية الحصول على العناصر، التي يمكن ابتداءً منها تكوين التاريخ ككل تام، فالتاريخ ليس كلاً ولكنه عملية تجميع مستمرة"[13]، فلم تكن الغاية إلّا إيضاح ما يجعل التاريخ معقولاً، فالبناءات المجردة (الصورية) التي نكون قد كشفناها، إنها تلك، ما يحتوي عليها التاريخ. فالارتدادي أو التحليلي يقوم بالكشف عن بناءات العمل، والارتدادي-التقدمي يجعله ممكناً. ذاك الجانب التقدمي-التركيبي سيأتي لاحقاً على الجانب التحليلي، ولا يجوز الاقتصار عليه، وهذا ما تفعله الماركسية (العامية)! فالعقل الديالكتيكي أداة لذلك المنهج التراجعي، وسارتر يجده حركة التاريخ نفسها في سياق تكونها. (هو علاقة بين الوجود والمعرفة: سبقت الإشارة إليها)، يعني "ما بين كل من التجميع التاريخي والحقيقة المجمَّعة"[14]. وكما أقدم سارتر، عند الاستلاب والتشيؤ، فهو "يعيد إدخال الباطنية (الاستبطان) في الديالكتيك، مما يعني أنه يستعيد الإنسان. (فالجدل)

---

(13) عالم الفكر، المجلد الثاني عشر، حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، الكويت، 1981، ص 121.

(14) م.ن.، ص. 121.

الديالكتيك عند سارتر هو أولاً وبالذات جدل إنساني»[15]، لأنه يهتم بالتمييز بين الإنسان والعالم من حيث أبعاده الاجتماعية والتاريخية. ولا يقلّل من قضية العقل الديالكتيكي، رغم ما قام به حول المعرفة العلمية، وهي خلاصة العقل التحليلي. لا شك بأن امتياز الإنسان هو ما يستحقه لمكانته، فهو الموجود الذي يعيش التقلبات، وهو الذي يتحدد دائماً، عن طريق عمله الخاص، وكل ما يحيط به، من ظروف مادية واقتصادية، وعوامل تاريخية واجتماعية وحضارية، كلها تشكل بيئة ووسط الإنسان الساعي، نحو التجاوز عنها والعمل حسب ذلك.

ب- المعقولية عبر الضد ديالكتيكية - نمط الإنتاج كبنية تحتية اجتماعية والعمل كبنية تحتية لنمط الإنتاج والسيرورة كعلاقة للاضطهاد وللاستغلال

يصرِّح سارتر أن المقصود ليس تلاشي أو اضمحلال التناقضات الموضوعية والمادية، (كل ما يتعلق بالإنتاج من: الوسائل، القوى، والأنماط، والعلاقات)، بل يركّز على عملية عودة الاستبطان، والتغيرات الداخلية، (في العلاقات الداخلية التبادلية من أجسام عملانية إلى ندرة)، يتحدث عن خط لذلك الاستبطان، فلخط الاقتصادوية هيكلية علائقية، مثلما يرسم عضو في مجتمع هجين على رمل الاتنوغرافيا

(15) م.ن.، ص 121.

حقيقته الملموسة والمعقولة، التي هي بالممارسة وعبر المادة المنفتحة وسيط ما بين الأجسام العملانية، واستلاب من واحد إلى آخر، وجماعياً. فالجماعي لم يعد، لاديالكتيكي ولا تحليلي: لقد صار ضد - ديالكتيكي. (الرسم على الرمل يعني سرعة الزوال).

إنه لا يبرز إلّا من خلال الديالكتيك، لا يبدو في العلاقات الإنسانية بنية أساسية، نحن منعرضين كتراكم للديالكتيك ولضده أثناء عودته. ولا يعقل، في لحظة الهروب من وحدة خادعة للمادة، (حيث نحن نتوجه)، ومن عمل مستلب، والهروب المتسلسل. فالعملاني - الميت هو كسيرورة، لكنه فعل راكد يفترض الممارسة (علاقة مع العقل العملاني ومع الآخرين)، فالعمل يأتي لينسلب في الجماعي، وهو ناتج عن تجاوز لاستلاب سابق للجماعي نفسه (البنية التحتية: طريقة الإنتاج). فكل التناقضات في السيرورة الاقتصادية ناشئة عن استلاب ثانٍ مستمر للعامل في عمله، وبالضرورة. (عملانية مرجوة في عالم آخر تنشأ بتلاشيه - فقده، ليكون، وتؤثر المادة اللاعضوية بتكاثره بغيرية متسلسلة، مستغلة عجزه عن سيادته).

ج- دورانية الإنسان وإنتاجه في العملاني - الميت (الفكرة الميتة وإعادة إنتاجها)

إذا كان يوجد صراع طبقات، فهو نتيجة النشاط السالب، وإذا وجد له أساس في العملاني - الميت، فبوصفه

تعارض المصالح، ليكون تلك النتيجة، وينكشف في العمل (أو السلوك) بتبادلية متناقضات. كما أنه يبدو بشكل متحجر ولازم للآلة.

إن العنصرية، كدفاع نفساني للمستعمِر ليس بسيطاً، فالعنصرية -هي الفكرة الأخرى- الناجمة عن الاستعمار والاستغلال، تلبي مصلحة المستعمِر وبنفس الوقت هي لشرعنة استعماره لدى مواطنيه. وإذا كان الأجر، إضافة إلى نوع العمل يحددان الإنسان، والعمل هو المغاير للبطالة أو للأشغال الشاقة المضنية، فالأجر يصل هنا إلى حدود الصفر (العدم)، يحتقر المستعمَر ليُدْنِيه إلى ما دون درجة الإنسان، ويوجد لأجل المستعمِر. فالعنصرية هي الجانب المتحقق العملاني، مندرجاً في المادة المنفتحة وفي النظام. من جهة أخرى، تلك النشاطات هي وصمات إنسانية وأفكار ميتة، ومتناقضات.

د- المثال: العنصرية (سلبية ومتسلسلة واستغلالية عليا)

عملانياً، يأخذ سارتر المثال من غزو الجزائر، حيث استعمرتها فرنسا، يتمثل ذلك الغزو في الممارسة اليومية، والتي تكشف عن كنه الاستعمار في كل لحظة متسلسلة غيرية. فلم يكن ذلك الاحتلال، لأجل الاحتلال، بل أتى من سيرورة بالغة التعقيد، وهو ناجم عن قرار، وعن موقف سياسي واجتماعي لفرنسا، فرنسا الرأسمالية، وعن تلك

العلاقات مع الجزائر البلد الزراعي الإقطاعي. ان حروب الاستعمار في القرن التاسع عشر، جسّدت موقفاً أصيلاً للعنف، الذي مورس على الأهالي، كعلاقة أساسية تقوم عليه؛ وتناتج من عملانيات عنيفة مقصودة ومستهدفة أولئك الأهالي، عبر عمليات تقوم بها مؤسسات كبرى: الجيش المنفِّذ إلى جانب القوى الاقتصادية المرتكزة على مسك السلطة في البلد الاستعماري. ذلك الاحتلال هو ضراوة (الحرب) ضد القبائل (الجماعات) الجزائرية، وهو في تطلع لسلخ الأهالي عن أرضهم، كتعبير عن العنصرية.

ومهما سادت التهدئات وطالت، فالعملية تقوم على الحرب، الصراع المسلح هو عنصرية سلبية، حيث يتشكل العدو كإنسان دوني، ليس على قدم المساواة مع "المواطن الفرنسي" المزعوم. إنهم "مثيرو الحروب"، "المتوحشون المعتوهون"، كما يسميهم سارتر، سواء في الانتصار أو الهزيمة. خط النار هو الخط الفاصل بين الزمر المتقاتلة، إنه تجسيد للفعل "المانوي"[16]، الذي يصنع من (المسلم) الآخر إنساناً غير الإنسان. أما تلك العقول المدبرة، التي

---

(16) الفعل المانوي: نسبة إلى مذهب ماني (مذهب فلسفي)، 216 - 277م، (في الإمبراطورية الساسانية، تقول بأن النور يحارب الظلام لينعتق منه، ((Manichéisme (-te) معجم الفلاسفة إعداد جورج طرابيشي. دار الطليعة. بيروت ط1، 1987، ص 582.

تسيّس وتقبض على التاريخ وتطور الرأسمالية في المجتمع الفرنسي، فقد ظلت الحيرة قائمة لديها عن وجهة استخدام الجزائر، ماذا يجب العمل بها: مَنافٍ، مستعمرة للإسكان،؟ لم يتحدد أي إجراء عملاني قبل العام 1880.

لقد أُبقي على الأهالي (المسلمين في الجزائر)، كبشر لفعل القهر، وضرورة الإمساك بهم عبر الإجراءات المشهودة (العسكرية والقمعية)، من ضرب أي انتفاضة أو تمرُّد قد يؤدي ـ إذا تراكم ـ إلى ثورة عارمة. كان التفكير السائد هو الإبادة بدل استخدامهم على نطاق واسع؛ لقد مورست بحقهم كل أعمال القمع، وسياسات التمييز، والاغتصاب - نزع الملكية..، لتسفر في الغالب عن تصفية مباشرة للبنى الإقطاعية في ذلك المجتمع الفقير المتأخر ذي الكثافة الذرية، لتحويل تلك البنية إلى ما دون البروليتاريا الزراعية، ولشكل جديد (العملاني-الميت) للمجتمع (الإسلامي)، الذي صار هو التعبير عن العنف موضوعياً، العنف الذي هيمن وانتشر، بالنسبة لكل واحد من الآخرين، المتسلسلين، صاحبي إنتاجه.

لقد حدد الرأسمالُ نفسه الحلَ الجزئي للمصاعب التي يواجهها بالاستعمار الرأسمالي، وبانكشاف تام قائم على الاستغلال كمصدر لمصالحه الجديدة، فقد تركز وانتشر وتطبق من خلال مجموعات الضغط. يشير سارتر لأثر كتاب ليروى - بوليو (Leroy-Baulieu) وسياسة جول فيّري (Jules Ferry)، في النقليات البحرية (النقل البحري) وبناء

المصارف، رغم وجود مجموعات أخرى، لا تقبل بسياسية فرنسا في فتوحاتها الاستعمارية وتبعاً لمصالحها. ويشبِّه سارتر النظام الاستعماري بتلك الماكينة الجهنمية، التي تتطور فيها تناقضاتها حتى الانفجار، استجابة للرد على حاجات الرأسمالية الفرنسية؛ وقد كان بناء النظام ناتجاً عن عملانية مشتركة ـ تاريخياً ـ للرد على جدلية منظمة واقعية، تضم مجموعات هي عين التعبير عن مصالحها الطبقية، ولم تكن إلّا ذلك. فهي لا يمكن أن تكون جرَّاء فيض روحاني لعرَّافات أو وسيطات روحية، بابتكار مشترك للنظام، إذاً، من الضروري أن طبقتهم إنوجدت محددة، وليس على طريقة المثالية - الإرادية، بأن النظام انكشف من تلقاء نفسه، وانتقل إلى إجراء الطبقة العملاني.

بمقابل ذلك، كان يجب بذل مجهودات كثيرة، لفرض ذلك النظام، من وسائل وعوامل مساعدة، سواء ما يختص منها بالدعاية والإعلام، التي تقوم بالتغطية على الهزائم التي يُمنى بها، من جهة، أو بتقديمات وتسليفات أولية، والقيام ببعض الانتصارات التي تعيد صورته، والتي تزيح صور الهزيمة التي قد تكون انتشرت، من جهة أخرى.

هـ- إن الموقف الماركسي من الدولة، لا يتوضح إلا بعد عروض كثيرة، ابتداءً من كومونة باريس إلى ما بعدها، حيث "الكومونة لمست وأدركت فوراً أن الطبقة العاملة، عند توليها الحكم، لا تستطيع إدارته باستخدام آلة الدولة

القديمة"[17]، فالدولة بعد أن كانت خادمة للمجتمع، صارت سيدة عليه. ويشرح إنجلز ما قامت به الكومونة، للحيلولة دون أن تتحول الدولة ومؤسساتها إلى ذلك الوضع، باعتماد وسائل أخرى (أجور الموظفين كما أجور العمال واقتراع عام..)، عبر إلغاء عنيف لسلطة الدولة. (كتاب: الحرب الأهلية على فرنسا). كما ضرب إنجلز أمثلة عن الدولة وسلطتها في الولايات المتحدة، انتقالاً إلى ما يسميه خرافة الدولة، إلى ألمانيا. "فمنظور هيغل الفلسفي: الدولة هي تحقق الفكرة العليا أو ملكوت الله على الأرض، متجسداً في لغة عقلانية، حيث تندرج أو ينبغي أن تندرج الحقيقة الأبدية والعدالة. على هذا يترتب إجلال خرافي موهوم للدولة ولنطاق نفوذها"[18]. فحتى الدولة الحديثة نفسها هي المؤسسة، التي قام المجتمع البورجوازي بتجهيز نفسه بها، لصيانة الشروط الخارجية العامة لنمط الإنتاج الرأسمالي. ولأن دولة هذا العصر يمكنها أن تتخذ أي شكل كان ، إنها دولة الرأسماليين، ولو تحولت إلى رأسمالية جماعية فهي تزيد من استثمار المواطنين، ويبقى العمال أجراء وبروليتاريين، ولا تلغي الرأسمالية!

طبعاً كان الحل عند إنجلز هو العنف للوصول إلى

(17) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 34.

(18) م.ن.، ص 35.

الاستملاك العام، كمخرج للطابع الجماعي الإنتاجي التبادلي، وتحقيق تناسق بين كل من نمط الإنتاج والاستملاك والتبادل، كذلك لوسائل الإنتاج. وكما مرّ معنا، تقوم تلك الخطوة العنيفة عبر استيلاء البروليتاريا على سلطة الدولة وقدرتها وقوتها، لتجعل وسائل الإنتاج ملكاً للدولة، و"بعملها هذا تدمر البروليتاريا ذاتها من حيث هي بروليتاريا... وبنفس الوقت تلغي الدولة"[19]، لأن المجتمع القديم هو الذي كان بحاجة إلى الدولة، في شروط الاضطهاد ونمط إنتاجه (من نظام الرق والقنانة، إلى نظام العمل المأجور أو بالأجرة)، تنتهي الدولة الطبقية (من الدولة القديمة، إلى دولة القروسطية - القرون الوسطى - إلى دولة البورجوازية، إلى العصرية)، فبعد أن كانت الممثلة للمجتمع، لم تعد ذات نفع، فلا حاجة لها. "لا تبقى ثمة ضرورة لدولة لا غنى عنها... إن أول عمل تقوم به الدولة، وتؤكد ذاتها به فعلياً وواقعياً... استملاكها هي ذاتها وسائل الإنتاج باسم المجتمع، هو في الوقت ذاته آخر عمل تقوم به الدولة... تغدو هي بذاتها حالة انهيار... يحل محل حكم الأشخاص، إدارة الأشياء، والإدارة تحل محلها عملية الإنتاج، والدولة لم تلغَ بل تموت"[20].

كذلك توحيد المنظمات، والأجهزة، التي كان أنتجها

---

(19) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 40.

(20) م.ن.، ص 41.

ذلك الاتحاد العملاني، من سيادة الدولة، إلى: الفنيين، والإيديولوجيات، ومجموعات ضغط اقتصادية؛ لأن الطبقة تجد نفسها أمام مهمة جديدة؛ ففي الماركسية "إن الحزب هو نقطة التقاء خيرة عناصر الطبقة العاملة، المرتبطة بالمنظمات البروليتارية اللاحزبية.. فإنه أفضل مدرسة لتكوين قادة للطبقة العاملة، قادرين على قيادة كل أشكال تنظيم طبقتهم.. الحزب هو القوة القائدة الأساسية في نظام ديكتاتورية البروليتارية، الحزب هو أعلى شكل من أشكال اتحاد البروليتاريا الطبقي (لينين)..، وهكذا فالنقابات هي منظمات جماهيرية للبروليتاريا، تربط الحزب بالطبقة، وقبل كل شيء في ميدان الإنتاج"[21]. إذاً في الماركسية هناك اتحاد، أي اتحاد البروليتاريا مع الفلاحين كما يقول ستالين، مستعيناً بأقوال لينين، خاصة الاتحاد مع الفلاحين، والذي (كما يقول)، وحده القادر "على إنقاذ الثورة الاشتراكية في روسيا، ما دامت الثورة في البلدان الأخرى لم تندلع بعد". والحديث عن سيادة الدولة في الماركسية، مع لينين، كما فهمه ستالين وغيره، يعني "أنَّ مبدأ الديكتاتورية الأعلى، هو دعم تحالف البروليتاريا مع الفلاحين، لأجل أن تتمكن البروليتاريا، من الاحتفاظ بدور القائد، وبسلطة الدولة"[22].

(21) أسس اللينية، ستالين، م.س.، ص 188.

(22) م.ن.، ص 180.

تلك الدولة الاستعمارية، والتي يعتبرها سارتر معبِّرة عن مصالح الطبقة التي تمثل، الدولة الرأسمالية الاستعمارية، التي تعمل على احتلال غيرها من الدول الأفقر (الجزائر)، تتقاطع نظرته إليها مع نظرة الماركسية، "إن تدخل الدولة ضد الفلاحين هو في هذه الحالة عنف تمارسه القوة الوحشية، العامدة المتعمدة، والرامية إلى غرض محدد، وهو: طرد المزارعين من استثماراتهم، بواسطة البوليس..."[23]. حتى هذا الموقف، حيث الأجهزة والمصارف والمؤسسات المالية وغيرها، التي تساهم في تحفيز فرنسا على استعمار الجزائر، يشبه موقفاً آخر داخل فرنسا تجاه صغار الفلاحين فيها، "ففي فرنسا مثلاً يجتذب بنك القرض الزراعي، إلى شِراكه مقداراً كبيراً من صغار الفلاحين... إنها عملية نصب واحتيال..."[24]، إنهم سيطردون من أرضهم حتماً، وعلى نحو لا مردّ له بالنتيجة.

عدا عن النظرة الماركسية لسلطة الدولة، حيث إن "الدولة ليست سوى آلة اضطهاد، تقودها طبقة معينة، ضد طبقة أخرى.. في الجمهورية الديموقراطية والنظام الملكي.. نقول: إن الدولة هي شر ترثه البروليتاريا بعد انتصارها في الحرب الدائرة على صراع طبقي.. على البروليتاريا بالضرورة

---

(23) نظرية العنف، إنجلز، م.س.، ص 13.

(24) م.ن.، ص 13.

أن تغيّر الجوانب الخطيرة من هذه الدولة.. جيل ترعرع في عالم اجتماعي جديد وحرّ يكون قادراً أن يلقي بالدولة في مهملات (مزبلة) التاريخ[25].

و- علاقة التناقض كتحديد وتعيين للفعل المشترك (من خلال العملاني - الميت)

بعد أن يقدّم سارتر صورة عن تشكّل النظام الاستعماري، وقدراته العملانية، التي تقوم على تسليط الضوء على القضايا الاجتماعية والاقتصادية، أي الحاجة إلى تسويغ فتح أسواق جديدة، والعلاقات التجارية ومردودها مع البلد المستعمِر، ينتقل إلى العلاقات ما بين القوي والضعيف، المستعمِر والمستعمَر، تلك العلاقات التي تجري من خلال النظام الاستعماري المتفعل بخصائص عملانية - ميتة متداخلة، ومتحددة في أفعال مختلفة مشتركة. إنها عملية تزاوج، تذاوب ما بين السوسيولوجيا والاقتصادوية (الاجتماع والاقتصاد)، وبتساوٍ في التاريخ. وعليه نجد ان النتيجة الضرورية لعملية التلاقي والاحتكاك، ما بين مجتمعين مختلفين متباعدين كلياً، لا يلتقيان، أحدهما في آخر الدّرك السفلي، نامٍ، متخلف زراعي إقطاعي، أي تسوده علاقات بدائية، والآخر مختلف تماماً، متطور صناعي، علاقاته تقوم

(25) م.ن.، ص 35-36.

على نمط آخر، إذاً من الضروي والمعقول، سيحدثان اختلالاً متساوياً، بتلك العلاقة المتناقضة، ولتحديد هذا النموذج من العلاقة بينهما، فالوصل ما بينهما لا يمكن أن يكون إلّا بأخذ النشاط الحقيقي، الداعي للاحتكاك، حيث يسعى المستعمِر، وخاصة على المستوى الاقتصادي، نحو الحالة الإنجاز، والهدف المنظور، الإفقار. إن السوسيولوجيا والاقتصادوية تعيدانا بحذر إلى السيرورة.

ز- الفعل الماضي: عنف ومؤسساتيَّة والفعل الحاضر: استغلالية قصوى

إن الممارسة، ممارسة البشر، تعطل كلاً من نموذجَيْ الفعل المختلفين تماماً، وتردهما كمعقولية واقعية وحيدة: فعل مضى، تجاوز، وفعل حاضر في الواقع.

يشير سارتر إلى الدور العسكري في احتلال الجزائر، وممارسة العسكر، فالاتصال ما بين المجتمعين حصل نتيجة عمل عسكري، بواسطة جنود بيغو (Bugeaud)[26]، وعند القول: عمل عسكري، معروفة هي الطريقة كما النتيجة: مزيد من المجازر الفظيعة المرتكبة بحق الجزائريين، وإراقة الدماء،

(26) بيغو Bugeaud، Thomas Robert، ماركيز بيكو نيري، دوق إسيلي 1784 - باريس 1849 مارشال فرنسي، الحاكم العام على الجزائر (1840-1847)، تكفل الفتح، ونصر المغاربة على إسلي (Eneycl Hachette p=22).

والقضاء على الملْكية، والميراث للقبائل، والرعايا المسلمين، ليس لأن المجتمعَينْ غير متماثلَينْ فقط، بل بتشجيع من القانون الذي فرضته جيوشنا، بتحميس من التجار الذين شجعتهم الدولة، أكثر فأكثر، على سرقة المسلمين. (كما يقول سارتر).

لقد كان الهدف الاستعماري هو الإنتاج وما يتعلق به، أي لسرقة الإنتاج من المستعمَرة، وتصديره إلى عاصمة الاستعمار، وبطبيعة الحال، الحصول عليه بأدنى أسعار ممكنة، قد تصل إلى ما دون حدود التعرفة العالمية بكثير، وللتوصل إلى ذلك، كان لا بد من تحويل العمال والشغيلة (الجزائريين) إلى مستوى ما دون البروليتاري، إلى منزوعي ومسروقي العمل، إلى عاطلين من العمل، مزمنين (لاحقاً) وذلك، هو ما يعني ويفسر كلمة: الإفقار. يحصل هذا الأمر بتقاطع مصالح ما بين تجار الثروات، وما بين سياسة السلطات العسكرية، عبر إبادة وتصفية كل البنى التي تعيق نهب الثروات، أو التي يمكن أن تشكل استمراراً للتجمعات، أو للمقاومة. حتى أن العملاء المتعاونين والإقطاع والخونة والشركاء مع الفرنسيين، كلها زمر معلَّبة بمظهر محلي أصلي، لاستغلال كتلة بائسة عاجزة، متردية ومقلصة إلى حالة من التجزئة.

إن مشروع الأمة يصنعه النظام، (إنه ماكينة جهنمية للحقل العملاني - الميت) وذلك عبر مجموعاته المؤسساتية

(بالحرب)، وخلالها بابتكار شكل جديد للإمبريالية، يرتكز على سياسة جديدة (بعد عمليات الضرب الساحقة)، بمد جسور من العلاقات الجديدة مع أفراد وسلطات محلية وشعبية، وفي مقدمها تصفية الاتحاد، فتحل تنظيمات مستملكة أخرى، تقوم على الحكم الجديد في الاستغلال، يصفهم سارتر، بأنهم المستعمِرون الجدد، من مصارف وقروض وتسليفات، تقدمها السلطة.

3- العنف - الممارسة والعنف - الكيان والعنف - السيرورة

هدفية العنف علاقة المتناقضات: العنف والتدمير.

كل العملانيات، هي على نفس الطريق، "كل الطرق توصل إلى الطاحونة"[27] .**الهدف المكرس: العنف والتدمير.** يترجم ذلك عبر ثلاثة مستويات مختلفة لنفس الفعل ـ كما يرى سارتر ـ وبطريقة مباشرة، (على غرار الرياضيات، والتجربة العلمية، في وضوح السبب والنتيجة) في قراءته لما جرى في الجزائر، وتقديم صورة واضحة المعالم، وقراءاتها دون مواربة، ووضعها في إطار، لا يحتاج إلى أي جهد، للحكم عليه أو الاستنتاج.

أ- إن تلك المستويات الثلاثة هي:

(27) مثل عربي، (تعليق الكاتب).

1- القيام بأشنع ما يمكن أن يقوم به الإنسان تجاه الإنسان: التصفية الجسدية أي القتل لدبّ الرعب في قلوب المستعمَرين، في ضربة ساحقة تتقدم مشروع المستعمِر، على غرار ما تقوم به الجيوش الغازية: الضربة الأولى (القاضية).

2- الاستيلاء على ملكيات الأراضي بعد القضاء على أصحابها، (على طريقة استلام الأرض المحروقة)، واغتصابها وتحويلها إلى ملكية للدولة المستعمِرة (التأميم الاستعماري إذا صحّ التعبير)؛ ومنحها إلى المستعمِرين "القادمين الجدد" (المستوطنين)، وبشكل تعسفي "بإجراءات فظة" وإرادياً، وشرعنتها وفق إجراءات قانونية (القانون المدني)، فيشرعها المحتل، وبسرعة قياسية.

3- وضع الأسس الأولى لعملية ربط عضوية بين بلدَيْ: المستعمِر والمستعمَر، في ما يتعلق باستنزاف منتوجات المستعمرات، وبأثمان بخسة، وفي استغلال جائر، مُمنهج لأبناء المستعمرات، في مقابل مشتريات بأسعار باهظة لمنتوجات المستعمِر المصنعة.

إن العنف هو جحيم (جهنم) عملاني - ميت، وهو يصهر ابن المستعمِر وابن المستعمَر على السواء، يساويهما كأبناء نفس العنف الموضوعي، والذي هو في عين "ابن المستعمَرة" قوة اجتماعية تنتجه، إنه العنف - الغرض، يخضعهم "كمواتهم الخاص جزئياً"، لكنه قبل الموات كان عنفاً - ممارسة، في أثناء تحركه لإقامة النظام في مقامه

(نصابه)، هو نفسه الإنسان الذي حفر عنفه، "في الشيء كوحدة أزلية"، لذاك الوسيط الراكد بين الناس.

ب- في المجتمع الفرنسي، سيلاحظ محاربو "الإفقار"، أن توسع المجتمع الفرنسي (الاستعماري) ما كان ليحصل، إلّا في شكل مواجهة مزارعي الجزائر (المسلمين) بالعنف، أواسط القرن التاسع عشر، أي أن النظام الرأسمالي وبورجوازييه، هما بتناغم في خساستهما، في إنتاج رأسمالي مستلِب للمجتمع المستعمَر بشكل جزئي وطبيعي، سواء في تعامله مع عماله، أو بتعريض حياة البشر وبهدرها، ولا سيما في حقبة "الحديد - الفحم"، فإذا كانت هذه هي سمة ذلك النظام تجاه أبنائه (العمال)، يتساءل سارتر: هل كثيرٌ عليه أن ينتج بورجوازيات بلا رحمة تجاه أبناء أفريقيا الشمالية؟! فالعامل الفرنسي بنظر البورجوازي الفرنسي، وهو مُواطِنه، صار بمستوى أدنى من المستوى الإنساني (ما دون - إنسان). فكيف سيكون حال ذلك العدو البعيد، أي الجزائري، "كيف لن يكون كلباً؟".

ج- يأتي الجواب من علم الاجتماع (السوسيولوجيا)، رداً على التاريخ، ينقلب الأول على نفسه في جوابه، حيث عمل المجتمع البورجوازي على إفقار المجتمع الإقطاعي، ليس لفوقياته (تفوقه)، ولأنه الوحيد الموجود فوق الاتحاد العربي، بقدر ما هو ممارس للوحشية المقززة، والتي تقشعر لها الأبدان، أي لدونياته (لخساسته)، وتلك هي سمة

الرأسمالية منذ بدايتها. وعليه يعود النفي في الطبقة المستعمِرة بالفعل ضرورةً، ولم يرّ سارتر وبأي اقتضاء قبولاً لرؤية أخرى. (ممارسة على هدف، في استبطان النواقص، لتلك الاجتذابية عن بعد، لأن تلك السلبية قد صارت مصدراً للتغيير في شيء آخر، منتجة لفعاليتها في الفعل، أو الأفعال، ضمن نظام، والذي يحرص عليها، عبر أفعاله، "كتوجه سلبي لتصريف الطاقة").

د- يرى سارتر أن البشر هم منتوجات: البورجوازيون هم أبناء العنف عبر ممارسة الآباء العنيفة؛ وهذا ما يعود إلى التاريخ، وإن كنّا أردنا التفلّت منه. لكن هذا العنف الشرس ليس "تلافيف مخية"، ولا قوة خاصة بالمؤسسات الاجتماعية (رغم تحققها فيها). حتى في المسار الرأسمالي، فالمستغِل يتحمل من جديد العملاني - الميت، وتوسعات النظام الجديدة (الاستعمار)، في نشاطاته الواقعية المتحققة موضوعياً. يتوافق سارتر مع الماركسية، بالنظر هنا إلى البروليتاريا، فيقول بأن العنف، بوصفه كوجود بورجوازي، هو في استغلال البروليتاريا، ينتقل وراثياً من طبقة مسيطِرة إلى طبقة مسيطَر عليها. إنه عنف الممارسة لهذا الجيل البورجوازي، إنه في الاستعمار. وكما تقول الماركسية: إن الاستعمار هو الذي يدفع بتناقضات الرأسمالية إلى الحدّ الأخير، وأهمها ثلاثة تناقضات؛ يقوم الأول منها بين العمل والرأسمال: "فالاستعمار هو تسلط الثروتستات والكتل

الاحتكارية الضخمة، والمصارف والطغمة المالية تسلطاً مطلقاً (في الأقطار الصناعية)..."[28]. ترى الماركسية حينها، أنه لا تنفع معه الأساليب المعتادة، وإلا البقاء تحت رحمة الرأسمال والعيش بضنك، فعليك بسلاح جديد: إن الاستعمار هو الذي سيقود الطبقة العاملة إلى الثورة.

ويرى سارتر أن العنف البورجوازي، له مشروع كزمانية متعددة (عنف طبقة ضد طبقة داخل الاتحاد) كازدياد وتصاعد ديالكتيكي. ذلك العنف يتصير عنفاً جديداً، حتى إنه يميل نحو التعذيب ثم إلى الإبادة. "هو التناقض الموجود بين قبضة من الأمم "المتمدنة" السائدة، وبين مئات الملايين من أبناء الشعوب المستعمَرة والتابعة في العالم، فالاستعمار هو أوقح أنواع الاستثمار وأشد أشكالها، الاضطهاد غير الإنساني، الوحشي، ضد الملايين من سكان الأقطار الشاسعة الواسعة في المستعمرات والبلدان التابعة، وهدف هذا الاستثمار وهذا الاضطهاد، إنما هو نهب الأرباح الفاحشة.."[29].

وليضمن ذلك الاستغلال استمراريته، يتبدَّع ويتغير ليحافظ على نفسه، وسيعود حتى داخل البلد المستعمِر ضد الطبقة العاملة المستغَلَة كعنف عملاني، ومثاله فترة توقف الحروب الاستعمارية، حيث صار المارشال بيغو، بالنسبة

(28) أسس اللينية ستالين، م.س.، ص 9.

(29) أسس اللينينية، ستالين، م.س.، ص 11.

للبورجوازية العليا عام 1848 هو المصفِّي للجمهورية الثانية، مصفٍ مُرام. وليس مصادفة مجيء الجنرال فرانكو (Franco) من المغرب!.

هـ- تقويم العنف

بنية العملاني - الميت - دينامية العنف - العنصرية العملانية (المتأمثلة)

التطور العنفي ظاهر إذْ تتفعل بنية الاستلاب في العملاني - الميت ممارسةً في الاستعمار، يظهر انتصارها في التموضع: تموضع مجموعة عملانية (جيش ورأسماليين وتجار ورجال المال مستعمِرين، في نظام عملاني - ميت، أو بنية تبادلية تأسيسية بين كل من المستعمِرين والمستعمَرين). هو موجود متسلسل وجديد، استلاب يحققه كل فرد ويتحمله كآخر، عبر الممارسة اليومية، هذه هي إذاً فكرة العنصرية وبهذا المظهر. في الناحية العملانية، يلجأ المستعمرون إلى عمليات القتل والإبادة، إلى السرقة (إلى الاستغلال) التي كانت تأسست عبر أجيال، للتخطي إلى نظام قيم آخر، تديره "الغيرية" بالكامل. وإلى تجاوز عقيم لموجود موضوعي، إذا لم يكن ذلك الموقف محتملاً لتبادلية العنف، أي يكتشف المستعمِر في المستعمَر، ليس فقط الآخر بل العدو اللّدود، أي عدو الإنسان!، ذلك الاكتشاف لا يحتاج ليقوم إلى

عناصر لتبريره: من مقاومة، وتمرّد واضطرابات وقلاقل، ولا إلى عصيان مسلَّح، سواء في العلن أو في الخفاء.

لقد انكشف عنف المستعمِر، إنه ضرورة بلا نهاية، وكفى! يستشف ذلك المستعمِر، حتى في عنف الأهالي الراكد، نتيجة عنفه هو الخاص. ومن خلال الكراهية والخوف، كتحديد سلبي للحقل العملاني، ومُعَامِل (Coefficient) لمحنة، محدثاً مضاعفات في الحقل، إنه خطر داهم ودائم للإبعاد. إن العنصرية لم تعد مجرد تأمل إشارات انحفرت بالأشياء، صار يجب أن تكون عملانية، هي العنف المبرَّر ذاتياً، هي محرِّض، مستقرأة (مستنتَجة) وضد - عنف، ودفاع مشروع.؟!

و- يستعير سارتر قصَّة ويلز[30] (H.G. Wells) : "جزيرة الدكتور مورو"، حيث يعيش المستعمِر بين بشر يحيطون به، لكنهم مخلوقات على صورة بشرية، إنهم حيوانات مخيفة ـ "ليست بحيوانات ولا بمخلوقات بشرية" ـ مُحبَطة بسوء التكيّف، والذي يترجم حقداً وخبثاً. إنها تسعى للتدمير: أولاً لتدمير نفسها، ولصورتها الجميلة، وللمستعمِر ذلك الإنسان الكامل ثانياً.

إذاً، فإن الوضع صار كما يلي: وضع المستعمِر العملاني الدائم، إنه ذلك الإنسان بمواجهة حيوان ماكر

---

(30) ويلز H.G Wells: كاتب انكليزي.

حرون!، ففي البداية يحتمي من (نتائج) قصر النظر (لأبناء) للاستعمار، حيث يخلط ما بين البشر المزيفين والحقيقيين.

هنا استشهادات عن مفاهيم كوَّنها أبناء العاصمة المستعمِرة عن أبناء المستعمرات، كما في الجملة الاستعمارية الشهيرة: "نحن نعرف (مَن هم) العرب"! (Les Arabes)، أو التعامل معهم في الجزائر، وعلى يد الاستعمار الفرنسي، الذي غزا الشمال الإفريقي.

وفي السياق نفسه، لكن من مكان آخر من العالم الجديد في القارة الأميركية خلال حرب الاستقلال (الانفصال)، في جنوب الولايات المتحدة الأميركية، تلك الكلمات الجنوبية (الأميركية)، وهنا عن التفرقة العنصرية بحسب العِرق واللون بين البيض والسود، السود ذوي الأصول الإفريقية، في كيفية النظر إليهم، وبحسب هذه الجملة، "بكلمات جنوبية (Sidistes): "اليانكي (Yankee) لا يعرف الزنجي (Le Nègre)"، إنه الحكم والقرار: "رفض قانوني زاجر لكل إمكانية لحل المسائل الاستعمارية، بالنسبة للمستعمرين، في البلد المستعمَر".

ز- ففي الأساس أن كل من المستعمِر والمستعمَر، هذا الثنائي المنتَج بموقف متناقض، احدهما عبر الآخر، لا يستطيع الفصل ما بين مبارزتهما سوى الجيش - إذا سمح به المستعمِر -، كذلك فالبروباغندا العنصرية، التي يقوم بها المستعمِر في بلده، هي الموضوع، سواء في حالتيّ التضليل

أو الهداية. إن أي عملية إجرائية لن تنجح في أي حل سياسي للمسألة الاستعمارية، والتي بدأت على أساس اجتماعي، لأن المستعمِر لا يريد سوى الإبقاء على حالة (الستاتيكو)، أي الإبقاء على النظام، حيث أي تغيير فيه لن يكون لمصلحته، إذ هو سيعمل على تسريع عجلة انهيار الاستعمار (حيث يتحسَّسُ أفول نجمه في كل مكان!): سواء في الاندماج أو في عملية التماثل بنظامنا - كما يقول سارتر- والاستعراف بقوانيننا (للمستعمَرين)، تماماً كذلك فإن الاستقلال لا يعني سوى إنهاء الاستغلال الظالم، ونتيجة له.

إن العلة القائمة: "مستعمرَة - عاصمة المستعمِر"، وجود الدائرة الاقتصادية، "العنصرية - الإجرائية"، والتي هي ممارسة على ضوء وهَدي نظرية عنصرية بيولوجية اجتماعية، هي القادرة على استدامة العمال في حالة من المركّبات الجزيئية، وتعمل على تنمية حالة "ألمادون - إنسانية" للمستعمَر.

والقضية الاستعمارية، مهما ظلّ المستعمِر يحاول تقديم تحسينات اجتماعية، فإن مطالب المستعمَر مهما كانت هي في البداية سياسية، سياسية أولاً، حيث لا يمكن للمستعمِرين تجاهل السياسة في مستعمراتهم، فهي التي تضع الأمور في محض نصابها البسيط، حتى في النشاط المنظّم لجهاز القمع الضخم، القادر وحده على الاستغلال الجائر، فهي التي تفهمه.

إن الوسائل العديدة لتحويل الإنسان في المستعمرة إلى مستوى ما دون إنساني، تتنوع من السياسية الدينية إلى السياسية التعليمية مروراً بباقي الإجراءات المتمِّمة، حيث يُنتزَع الأهالي من أحضان ثقافتهم، التي يُعمل للقضاء عليها، (الفرنَسَة) والتحويل اللغوي والثقافي... الخ.

القسم الثاني

مشروع سارتر ومقاربات حديثة

الفصل الأول: مشروع سارتر لترميم الماركسية

1- السوسيو-انثروبولوجي (الشمولانية)
2- التجمع - الجماعة
3- الممارسة - الديالكتيك

الفصل الثاني: مقاربات في تداعيات الندرة والعنف

1- نظرية مالتوس ".. المبدأ السكاني" - نقدها
2- نظرية فوكوياما "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" - نقدها
3- نظرية هنتغتون "صراع (صدام) الحضارات" - نقدها

الفصل الأول

مشروع سارتر لترميم الماركسية:
ممارسة البشر ومواجهة الندرة

ترتبط الندرة بالممارسة، فالأولى حرّكت التاريخ كما حدث بالفعل، وتدفع، وبعزم، لتتغلب عليها الممارسة البشرية الفردية في العمل. لقد واجه البشر بعضهم البعض بسبب الندرة، فكانت النتيجة "أنني أنظر إلى كل إنسان آخر، على أنه تهديد لي نفسي، وأنا أدرك نفسي أيضاً بوصفي تهديداً للآخرين، فكل إنسان منا يشعر في كل إنسان آخر بمبدأ الشر"[1]. وفي ذلك استدلال على عدم تفهم علاقات البشر وتعاملهم على أنهم غايات، بل يتحولون جزئياً إلى وضع كالأشياء المادية، ليكونوا ذوي قدرة مؤثرة في العمل، وفي أوضاعهم المادية التي يعيشونها، "فالإنسان هنا يتموضع، ويجاوز شروطه المادية وأوضاعه في المادة بواسطة

(1) Sartre: Critique p. 240.

العمل، فيفقد نفسه ليوجد الشيء البشري، وباستطاعته العثور على ذاته مرة ثانية في الهدف بوصفه دلالة الموضوع الذي أنتجه الإنسان"[2]. يعني، لكي يؤثر الإنسان على الظروف والبيئة والمادة، لا بد له أن يصبح شيئاً (بطبيعة بشرية) - بحسب سارتر- وأحياناً أدوات (حرفياً) لكي يغير الأشياء. فتتحول الممارسة كفكر أو مشروع ـ بدايةً ـ إلى قوة مادية تغيِّر في العالم، لتصبح الممارسة تلك همزة وصل بين الموجودات الجامدة والموجودات البشرية عبر التجربة الحية. وإلّا لن يفلح في التغيير، أي لن تكون هناك ممارسة (كما في مثال استخدام الجسم في عمل من صناعة الإنسان، إذا لم يستخدم جانبه الفيزيائي، نفسه، كوسائل وأدوات ليست سوى امتداد لأعضائنا)!.

1- السوسيو-انثروبولوجي

إن ارتباطاً حياً بين الإنسان والمادة هو قائم، كما تظهرنا الممارسة، التي تعمل على جعل الإنسان متحجراً لكي يُحيِي المادة! (التكافل). وكما في مثال صيانة الإنسان لمنزله الذي يمتصّ الجهد البشري، فتصبح الممارسة توسطاً بين الداخلي والخارجي (المنزل والإنسان تجمعهما وتوحّدهما

---

(2) بتصرف Sartre: Critique, p. 238

الممارسة).. وبعد أن تتم الممارسة، تكون المادة قد تشرّبتها، لتنفصل عن الإنسان وتصبح شيئاً آخر غيره، وهنا تشبيه بخاتم الشمع (p: 243) فالقصور الذاتي للشمع يعكس العمل (faire) البشري، على أنه الوجود-هناك (être-là)، والخاتم كاريكاتير مادي لما هو بشري، "والشمع الذي يحمل خاتم الإنسان سوف يفرض على الناس فيما بعد". فيتعرف الإنسان إلى عمله بالنظر إليه، وهو في آن لا يتعرف إلى نفسه، (ليقول: أنا لم أردْ ذلك.. ولم يكن في استطاعتي سوى ذلك) هو يدرك الضرورة التي لا مندوحة عنها، كمصير له، في حركة ديالكتيكية باتجاه الحرية، حين تتصل بالخارج. يجيب سارتر عن سؤال يطرحه على نفسه: هل هذا حديث عن عملية اغتراب (استلاب)؟ فيقول: نعم بغير شك - مميزاً إيَّاه عن الاغتراب الماركسي الذي يبدأ مع الاستغلال- .. فالممارسة تجبر الإنسان على أن يتموضع في حيّز ليس له، وأن يعرض (يقدِّم) الشمولانية اللاعضوية بوصفها حقيقته الموضوعية الدافعية. ذاك الارتباط بين الاستبطان (الجوانية) والتخارج، هو ما يكوِّن الممارسة بطريقة أصيلة، بوصفها علاقة بين الكائن الحي وبيئته المادية.

سارتر يذهب ليظهرنا (ليطلعنا) على الضرورة، وما فيها من ديالكتيك، فيبدأ الإنسان بممارسة حرة تعمل في المادة وتؤثر فيها، لكن الأخيرة تمتصها فتغترب ليبدأ تأثير المادة فيها كفاعل، ويبدأ الإنسان يعمل الموضوعات، وتنتهي

الموضوعات بأن تعمله هو. "هكذا تُسلب حريتي في حضن الحرية المليئة بالحرية".

كما تفرض التجربة - الخبرة بالضرورة حريتي، لأن الممارسة تموضعت في المادة التي سدّت جانباً من حقل إمكاناتي، ولكن سارتر يفرِّق ما بين القهر والإرغام، وما بين "الضرورة التي تقدم نفسها في التجربة، في حال تكون المادة المصنوعة تسرق فعلنا، كمادة خالصة، ولكن بنفس الوقت من حيث أنها ممارسة قد صارت مادية"[3].

أ- بين الديالكتيك والضد-ديالكتيك، هناك تحول من الأول إلى الثاني، الأول المتموضع يصير عائقاً وعبئاً، فالديالكتيك الفردي للممارسة في عمله نفسه يجد حدَّه، ليتحول إلى مقاوم أو ضد-ديالكتيك. فالممارسة المتموضعة أو المستلَبة (المغتربة) قد سلبتها المادة حينما امتصتها. وكما ورد حينما طبع عليها خاتم الشمع، (تظهر بلا صاحب لها، بلا فاعل؟!) لقد تحولتا إلى عجز أو قصور ذاتي، مما يعيق الممارسة الجديدة. وعندما تتحول الممارسة (البراكسيس) الجديدة إلى كثرة كاثرة تصبح ـ حسب سارتر ـ "العملانية-الميتة" أو "العاطل-عملياً"، (Pratico-inerte)، ويكتشف تعادل ما بين الممارسة المستلَبة والقصور الذاتي، يطلق عليه

(3) بتصرف Sartre: Critique, p. 238

تسمية المادة الميتة (العاطلة) في المنطقة، التي سماها العملانية الميتة، وفي استغراب، لأنها منطقة تصبّ فيها جميع أفعالنا! وهي ملتقى نهرَيْ الممارسة الفردية والممارسة الجماعية، حيث تقوم الاثنتان معاً بتشكيل أو بالشغل على نفس الطينة لإعادة تشكيل ممارسة الفرد، والتي كانت عملت على تعديل سلوكه وسلوك الجماعة. إن "العملانية الميتة" (العاطل عملياً) لا تشتمل على الممارسة المستلَبة (المغتربة) المتموضعة، بل أكثر هي شاملة على نطاق أكبر وأوسع، تمتد لتصل إلى العالم الخارجي بشكل عام، العالم بما يحتوي من بُنى بشرية (بشر) وبيئة مادية. على أن سارتر، يقول في بعض المرات: إن المادة هي ممارسة منقلبة، وعليه، هناك إمكانية للقول: إن "العملانية الميتة" هي الممارسة المستلبة، والممارسة كمادة أيضاً!

ومن هنا، يصبح التاريخ ليس سوى قصة عن كيفية تسجيل الممارسة نفسها في صميم العملانية الميتة... وأما عن "الوجود لذاته"، و "الوجود في ذاته" (في "الوجود والعدم") فلا يساويان: "الممارسة" و "العملانية الميتة"، لكن بالإمكان المشابهة (مع "نقد العقل الديالكتيكي")، فالممارسة هي نشاط هادف، والعملانية الميتة ليست مجرد مادة فقط، مع تضمنها، بل تشمل الأشياء جميعها التي تشكِّل خبرة إنسانية. فهل نستنتج: "جهنم هي الآخر (الآخرون)"

(في مسرحية سارتر: "جلسة سرية")، وهنا جهنم هي العملانية الميتة! (كما في أهمية مادة ما لاستمرار حياة الإنسان: الفحم لتأمين الدفء، وجوده يحدد حياة السكان).

هناك انفراضات تنفرض على الإنسان، ليغيِّر من أهدافه وغاياته، يقوم بها القصور الذاتي لمنطقة العملانية الميتة (العاطل عملياً)، وفيها تحوّل إلى أهداف وغايات مضادة، فالغاية المضادة هي نتيجة نهائية لفعل بشري مع تعارضها للفعل، الذي كان ينشده ذاك الفاعل!.

من الغاية إلى الغاية المضادة، تحوّلٌ (للبراكسيس) للممارسة، يقدم سارتر ـ في نص ـ مثالاً عن العلاقة القائمة بين الفلاحين والبدو الرحل في صحراء الصين..، هما يتصارعان مع بعضهما البعض، وبنفس الوقت مع الطبيعة، وبغض النظر عن حضارة بلاد الصين، فإن نشاط الإنسان (السكان) منذ آلاف السنين، للمكافحة، خاصة في حقل الزراعة، وإزالة الغابات وتحويلها إلى أراض زراعية خصبة، بعد اجتثاث الأدغال (Le déboisement)، حمل في طياته السلب والإيجاب معاً[4]. فإزالة الغابات سلب يسميه سارتر غائية مضادة وإن لم يدركها الصينيون، ومع غياب الشجر في الحاضر من الأيام ربما أدركوا أهميتها مع مخاطرها البيئية، ففي الماضي ولقرون ما أدركوا ذلك، بل كان جلّ همّهم،

---

(4) النص المترجم من الفرنسية، ص246.

هو استباحة أكبر مساحة زراعية لاستغلالها؛ فالتطبيق السلبي للممارسة كان تحرّراً (من الغابات)!، وإن بدا كوجه إيجابي ـ بدايةً ـ تحول إلى ما يشبه آلة جهنمية، إلى غائية مضادة.

يخلُص سارتر إلى قوة الهدم، التي يمارسها الإنسان عن طريق الممارسة، والتي تتجاوز أهوال الطبيعة. لأن الهدم بممارسة بشرية يكون ممنهجاً ونسقياً. تلك الممارسة المنتشرة على هذه الشاكلة، تصبح خطراً محدقاً بغايات الإنسان: يضرب سارتر مثلاً عن اقتصاد اسبانيا من مستعمراتها، خاصة حول المعادن الثمينة وتحديداً الذهب، في عصر النهضة، وضرورة إدراك التداخل والتخارج في تداوله، على اعتبار أنه يحوِّل الممارسة البشرية الخاصة بالذهب والفضة، كمادية عند الإنسان، وكإنتاج لإنتاجه، إلى مقاوم للممارسة (Antipraxis)، والهدف ما ترتب على تخزين الذهب، فتحوّلت إسبانيا إلى خزان (قصر مائي) للذهب، وأدى لزيادة كمية النقود دون زيادة المنتوجات، فزادت الأسعار وزاد بؤس غالبية الشعب.

أما عن الغائية المضادة فهي في التحول نحو تهريب الذهب من اسبانيا كإفقار منظّم للبلاد، أي بممارسة بشرية دخلتْ سوق الذهب وألبستِ الذهب ثياب الندرة، وفكرة ندرته تنتج بوصفها واقعة اجتماعية، الحكومة الإسبانية تكدّس الذهب الذي يُعاد فيهرَّب، يدخل إسبانيا ثم يخرج منها.

ب- الشمولانية والشمول

ينتقد سارتر الماركسية في نظرية المعرفة، كمنطقة ضعيفة فيها، حتى في عهد ماركس نفسه، الذي عبَّر عن أن التصور المادي للعالم هو بتصور الطبيعة كما هي، أي العودة إلى الموضوعية دون تدخل الذاتية.. فيقع في مثالية الماقبلية، حيث ينسلخ ليذوب في الموضوعية الخالصة، رغم أنه يتجول بين بشر، هم الموضوعات. فيما لينين، يرى أن الإنسان مجرد انعكاس تقريبي. لكن الذاتية ملغاة في كلتا الحالتين، مع الأول نجد أنفسنا موضوعين هناك (Au-delà)، ومع الثاني موضوعين ها هنا (En deça). فيما وراء الذاتية ثم بالتصاق تام فيها.

في الموقفين تناقض، وفي التصورَين تحطيم لعلاقة الإنسان الحقيقية بالتاريخ، المعرفة في الأول نظرية خالصة من لاموقف، وفي الثاني تقبّلية لا مجال للتجربة سوى تجربة شكّ ليضمحل الإنسان. فالتصوران جوهرياً مضادان للجدل.

بدوره سارتر، يعتبر أن الذات ليست مجرد جانب من جوانب واقع مادي، لأنها تجد نفسها في موقف كلي، الإنسان لا يوجد إلا في مجال شامل، وعملية شمولانية، دوره أساسي في المجال المُعطى وفي تجاوزه، والعملية تتضمن ظروف الإنسان. وفي التجاوز تتم عملية صنع البشر لتاريخهم.. حيث يسمح لهم بالامتداد إلى أكثر من ظرف حياتهم، فالتاريخ ليس إلا عملية تشميل أو شمولانية.

فالشمولانية (التشميل totalisation) هي اسم للمجال، وفعل يشمله، وإذا انفصلت الشمولانية عن الفعل الذي كوَّنها تصبح كياناً قائماً بذاته، لمرة واحدة وأبدياً، وتصبح شمولاً (totalité): (تأثر سارتر بالمدرسة الشكلية "الغشطالت" (Gestalt) النفسانية، في إدراك كلي للمجال، (والكثرة لدى كانط) بمعنى كثرة في وحدة أو كثرة متحدة، ولكن كل جزء منها يمثلها ككل، ولا تنتهي الشمولات في التاريخ، أي لا نهائية، لأنه يأتي بعدها تفكّك، ثم تعاد الكرَّة من جديد، وهكذا دَوَاليك: (totalisations, détotalisation-retotalisation). كما هو واضح في الديالكتيك، عند هيغل وماركس.

في شرط التغيير الأساس للتاريخ، من تشميل ثم تفكك أو انحلال، هناك وجهات نظر متعددة، كل منها تبدو في أول تشميل حقيقية، أي في أول مركّب، ثم تظهر نسبيتها واحتمالات الكذب فيها، الخ...، لكن معقولية التشميل تحافظ على نفسها، لأنها المعقولية الأساسية للديالكتيك، برأي سارتر: فالمُراد منها هو فهم طريقة تكوّن الكثرة كلاً شاملاً، إنْ كانت ذاتاً أو موضوعاً، لأن عملية التشميل هي التنظيم الموحِّد للكثرة.

والسؤال الأساس في تجربة سارتر التي يقدمها: أيوجد قطاع من الوجود يكون فيه التشميل هو صورة الوجود نفسها؟ ويرد بالإيجاب: إنه التاريخ البشري. لكنه يميز بين الشمول والتشميل: فالشمول متميز جذرياً عن أجزائه، يجد نفسه ـ

تحت هذه الصورة أو تلك - في كل جزء!، وبعلاقة مع نفسه بارتباطه مع جزء أو أكثر، أو بعلاقات هي كل أو كثرة من الأجزاء!. (الشمول يشبه سمفونية أو لوحة رسّام)، فالشمول إذاً، صيغة كلية، تمت بالفعل، وما يتخذ مظهر شمول هو رواسب أو بقايا، لذا نجد شمولات ميتة تنغصّ علينا عن طريق البراكسيس وتناقضه الذي صنعها أو الجمود الذاتي، أي العمل الذي وضعته لتدعم نفسها، وأهميتها أنها تخلق بين الناس علاقات هي الميتة-العملانية.

إن عملية التشميل مغامرة فريدة، وهي ابستمولوجيا تنتج الكليات التي توضح التشميل؛ هذا بينما يقوم التشميل بجعل هذه الكليات فرديات وهو يجعلها جوّانية. وبهذا المعنى فإن جميعَ التصورات التي صهرها التاريخ البشري، بما في ذلك تصور الإنسان نفسه، هي كليات مفردة وليس لها معنى خارج هذه المغامرة الفريدة.

إن الديالكتيك هو منطلق التشميل وهو نفسه التشميل، فالعملية الشمولانية هي ديالكتيكية، كتجاوز للموقف المعطى من جهة، وكسلب له من جهة ثانية، فكل شمولانية مرتبطة بمجال معين، وفي مقابلها شمولانية أخرى تتحداها (هكذا، كما مرَّ معنا)، تفقد الأولى بعضاً من صحتها، بامتصاصها من الثانية، أي نفي للمطلق وحفظ للنسبي، واندراج في مركّب أعلى جديد، يندرج بدوره بغيره، وهكذا دواليك.

فالعلاقات التبادلية، هي بعمل التشميلات، أي يدخل

الأنا مع الأنت في تشميل، كل منهما قادر على تشميل الآخر، بتشميل جديد..، والعلاقة المتبادلة علاقة جوانية (استبطان)، فيما يقابلها موازاةً علاقة تخارجية، أي كل منها خارجي عن الآخر، ولفهم الجماعات البشرية، فالخطوات التي يتبعها سارتر، تكون بالتغلب على عزلة الكائنات، بوصفها علاقة تخارج توصلاً إلى العلاقة الجوانية.

تعتبر عملية التشميل عملية جدلية أساساً، لذلك فمعقولية العقل الجدلي يمكن تقييمها بأنها الحركة نفسها للتشميل، لذا نجد في إطار عملية التشميل أن سلب السلب يصبح من جديد إثباتاً. كما أن الجدل هو نشاط شمولي ليس له قواعد سوى تلك التي ينتجها التشميل الجاري. فمَن يشملن هو الفرد، وماذا يشملن؟ انه يشملن ما يشاء من حيّ ومادي.

وهناك عدة طرق للتشميل، إما سريعة الزوال، أو أكثر ديمومة. فقد بحث سارتر عن الطرق المختلفة، التي بواسطتها يمكن أن تدوم التشميلات المختلفة، كما عن الضمانة ضد تفكك التشميلات، حيث تتهددها مصادر عديدة، منها ما هو ضروري قبلياً، ومنها ما هو عرضي وحادث.

كان اعتناء الجدل بالفرد وانطلاقاً إلى المجتمع - الجماعة، يتمركز مع ماركس بالصراع الطبقي؛ ومحله الأول هو في الإنتاج المادي، الإنتاج بوصفه عملاً إنسانياً، يعمل في المادة، أي أفراد فاعلون بطريقة مشتركة، وليس كما يفعل الأفراد المنعزلون (صيّاد..)، حيث كان أساس النظرية

الاقتصادية، لكل من سميث وريكاردو، التي يصفها ماركس بخيالية القرن الثامن عشر، على غرار روبنسون كروزو، ولم يسلَمْ من ذلك العقد الاجتماعي لروسو (بين أفراد مستقلين)؛ في عدم نكران وجود رجال - أفراد بارزين - في التاريخ، لكنهم بالتالي يعبّرون عن مصالح طبقتهم!. يقول إنجلز: "إن الناس يصنعون تاريخهم وفقاً لظروف سابقة"، وكما عند ماركس في "رأس المال"، الذي كان قد ذهب، إلى أن المجتمع تسيطر عليه قوانين، مرةً يسميها موضوعية وأخرى يسمّيها طبيعية، ومعرفة المجتمع لتلك القوانين لا تغيّر، بل "تُخفِّف فحسب من آلام المخاض". بالنتيجة، لا وجود إلّا "للمجتمع وللطبقات وللجماهير" المحكومة بقوانين حتمية صارمة!، أي لا قيمة للفرد!؟، وهنا تُساق الانتقادات على هذا الفهم.

يبقى أن تاريخ البشر مليء بالثورات، والانتفاضات والحروب الدامية؛ واصطدام المصالح معقد، متعدد الجوانب.. في سلسلة لا تنتهي من وقائع التاريخ، وللكشف عليه لا بد من بحث علمي موضوعي، وانعكاس الظواهر الخارجية بعلاقاتها الداخلية والضرورية؛ هنا فإن الجدل المادي ينظر إلى تلك الظواهر، بترابطها المشروط تبادلياً، ليستطيع شرحها؛ إذْ إن القوانين الموضوعية تحكم سير التاريخ، يعني ذلك، أن لا إرادة للأفراد أو تدخل لهم في مسار التاريخ، وبوعيهم يتصورون ما هي أغراضهم، ليتصوروا

وليسعوا لتحقيقها، فالوعي والإرادة والفكر والهدف، محدَّدين من جانب الحياة الاجتماعية، وأن الظروف المادية، هي المحدِّدة لتلك الأفكار المنعكسة، عبر وعيهم وإرادتهم، وحاجات الإنسان المادية، وليعيش الفرد الإنسان فإن الظروف والحاجات ترغمه على الدخول في علاقات مع الطبيعة ومع باقي البشر، من زراعة، ومسكن، وإنتاج وتبادل العمل.

إن أدوات الإنتاج وتطورها، تصبح مقياساً على تطور القوى المنتجة، وبنظر الماركسية، فالعاملان الأساسيان، اللذان يسهمان بتطور المجتمع هما: قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، ومنذ المجتمع البدائي ومروراً بالمشاعية والرق والإقطاع إلى الرأسمالية؛ فلا تغيير إلا في نظام اشتراكي!.

والوحدة الجدلية بينهما، هي كما بين الشكل والمضمون. فوسائل العمل وأدوات الإنتاج بدون البشر، هي عبارة عن مادة عاطلة، لأن البشر، بدون وسائل وأدوات الإنتاج، لا ينتجون ثروة مادية. فيما وحدتهما، تمكّن قوى الإنتاج من العمل، فطبيعة علاقات الإنتاج تحددها تلك الوحدة. كما كان ماركس ذكر في رأس المال، عن شكل الإنتاج أياً كان، تبقى قوى ووسائل الإنتاج عاملَيْ تشكيلِهِ؛ لأن أي انفصال بينهما لن يكون إلّا بالقوة.... ويستنتج أن أي قانون في أساس التقدم التاريخي، هو في تلك الوحدة بين ذَينك العاملين، ويسمي الماركسيون ذاك القانون: "قانون تطابق

علاقات الإنتاج مع القوى المنتجة" ، أي في الربط الجدلي، مهما كان شكل المجتمع، عبر التاريخ الإنساني، الذي يعتبر سلسلة متصلة، من تلك الوحدة.

ج- وفي العودة إلى الإنتاج ونضوبه، أو الندرة في الخيرات، بسبب توقف عجلة الإنتاج في فترة تاريخية ما، (أي إنْ لم يعدْ من وجود لاستهلاك المواد)، ما سيؤدي إلى هلاك البشر، فيُظهِر لنا التاريخ استمرارية وتكامل الإنتاج من جهة، وتغيّر كل من قوى ووسائل الإنتاج من جهة أخرى، فمنذ مراحل التاريخ المبكرة، مروراً بتطور المجتمع إلى العشيرة والمشاعية البدائية والرق والسخرة إلى الإقطاع، ثم الرأسمالية حيث الملكية بيد الرأسمالي، يبقى العامل هو المنتِج الوحيد الذي ينتج أكثر مما هو ضروري لعيشه، فيما لا يحُوز (يحصل) سوى على قدْر لازم لبقائه وتكاثره!، أما ما يبقى، فيذهب لمن اشترى قوة عمله: "فائض القيمة"، إلى الرأسمالي، حيث تتشكل مصادر الربح والفائدة وتستمر، رغم أن المجتمع الرأسمالي يساهم في خلق الإمكانيات الضخمة، لنمو القوى المنتجة، في ظل التقدم التكنولوجي الذي يفوق كل ما قدّمته البشرية سابقاً؛

في الوقت نفسه الذي تقوم به الرأسمالية بتطوير القوى المنتجة، فهي تمهّد عبر إجراءات مادية لهلاكها نفسها، فلا تعود العلاقات الرأسمالية تتّسع للقوى المنتجة الجديدة، فتتولّد التناقضات والصراعات الحادة، التي تعبّر عن ذاتها،

بالأزمات والبطالة والحروب والدمار وأشكال العنف، فتتدمر معها القوى المنتجة. وترى الماركسية لزاماً، بل ضرورة الانتقال الحتمي للنظام الاشتراكي، كحلّ وحيد لا يمكن الفرار منه!.

في مطلع البيان الشيوعي، يسجّل ماركس وإنجلز قانون الصراع، كعلاقة دامغة، مسجّلة: الصراع الطبقي، والتناقض الاجتماعي، "فتاريخ المجتمع - كل مجتمع - حتى يومنا هذا، لم يكن سوى تاريخ نضال وصراع بين الطبقات". يشملن ذلك الصراع مختلف البشر، من شتى الشرائح، وفي كل الأنظمة، ويختصرها بين قاهر ومقهور، بين مضطهِد ومضطهَد، ويبقى التناقض - الصراع مستمراً، سواء إنْ ظهر بلباس حروب مدمرة، أو خِفية، وحتى في لحظات الاختفاء يبقى في حالة الكمون، والنهاية هي بين انقلاب ثوري أو انهيار للمتصارعين على السواء، وهو مع الخارج، أو من الداخل، إما أساسي أو ثانوي، لنصل إلى اصطفاف المتعارضين في طبقتين كبيرتين، واحتقان العداء بينهما، والذي يتظّهر بشكل مباشر وفاضح في: البورجوازية والبروليتاريا؛ ومن البديهي أن يتفشى في مناحي الحياة المختلفة وميادينها (سياسة، اقتصاد..). إن احتدام الصراع يحدّده كل من التطور الاقتصادي، وأسلوب الإنتاج وطريقة التبادل.

وفي نظرة إلى هذا الجدل الماركسي يمكن أن يُلاحَظ:

إن الماركسية تعترف، وتسجل بقوة التناقض العيني والنابض في قلب المجتمع، حيث قام ماركس بتطبيق قانون التناقضات لدراسة المجتمع وتاريخه الاجتماعي، فيكشف عن التناقض؛ في الإنتاج: بين القوى والعلاقات، وفي الطبقات: بين المستغِلة والمستغَلة، وفي البنى: بين القاعدة التحتية والقوى الفوقية، وفي الاقتصاد بين المُلكية الخاصة والملكية الاجتماعية (العامة) وصفاتهما، أي بين البورجوازية والبروليتاريا.

لقد اعترض ماركس في منهجه الجدلي على المثاليات، والمنهج الميتافيزيقي لدى الاقتصاديين (سميث، ريكاردو)، إذاً، فالتناقض واضح في مراحل التاريخ كلها، وفي كل مرحلة لوحدها، في المجتمعات. ويردف إلى ذلك، أنه يسبّب دفعة إلى الأمام نحو التغيير، والتطور، كما الانتقال من مرحلة لأخرى، أي هو إيجابي، غير هدّام.. كما أن مقولَتيْ الكمّ والكيف (أي التناقضات مع تراكمات)، تسهم بالانتقال من تحول الكم إلى كيف (أي إلى حالة جديدة).

كذلك الانتقال من مرحلة إلى مرحلة تاريخية، ليس هناك قطع، وإنما تداخل، فكل مرحلة "تنفي وتحتفظ" في آن معاً بالمرحلة التي سبقتْ، فالمرحلة الحالية هي سالبة للمرحلة السابقة، إذاً، السالب الجدلي هو سلب واحتفاظ معاً، بمعنى آخر، هدم وتطور، فلا يكون النفي ديالكتيكياً إلّا بوصفه مصدراً للتطور، محتفظاً بقسم من عناصرَ أساسية سابقة عليه.

أما عن خط سير ذلك التطور، فليس بالضرورة أن يكون مستقيماً، ولا ضير من لولبية سبيلهِ!.

لذا فإن التطور الديالكتيكي يحدث مستقلاً عن إرادة البشر، ولا ينفي ذلك حريتهم (كما يزعم البورجوازيون)، فالاعتقاد أن الضرورة التاريخية تسلب حرية البشر غير صحيحة، حيث أن كل من الضرورة والحرية تجتمعان، وفي النتيجة أي فعل لشخص لا بد له من علاقات وصِلات ضرورية، مع ظواهر الطبيعة، فمعرفة الضرورة والعمل وفِقها، وفهم البيئة التي يعيش فيها الإنسان، يسمحان له أن يرى طريقه ويسلكه، وهو بهذا المعنى يكون فعلاً حراً.

إذاً الضرورة لا تنفي الحرية، والعكس صحيح كذلك، فالحرية هي في معرفة الضرورة، وفي استخدامها عملانياً كذلك!.

سؤال سارتر عن: كيف يمكن لي أنا أن أصنع التاريخ؟ هو ما شغل باله، في "نقد العقل الديالكتيكي"، من خلال جدل الإنسان "من الداخل والخارج معاً وفي آن"، بعد مفهمة الإنسان من الداخل في التعبير عن الذات (والعواطف..) والإنسان من الخارج، انطلاقاً من الفرد إلى الجماعة، فالطبقة فالجماهير، ومروراً بالإنتاج وعلاقاته، والعنف وصراع الطبقات.. فالفرد الجزئي، داخل مجتمع محدّد وفي لحظة تاريخية معينة، كيف له أن يكون صانعاً

للتاريخ؟ وكان سارتر طرح ضرورة بناء أو طرح مشروع أنثروبولوجي، "السؤال الوحيد الذي أطرحه هو: هل لدينا اليوم الوسائل، التي نستطيع بواسطتها، أن نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية..؟"[5].

ابتداءً من المآخذ، التي سجّلها سارتر على الماركسية، في "نقده"، وفي أكثر من سؤال، مثل: كيف يمكن للطبقة أن تؤثر في الفرد، الذي هو صنعها وهو دعامتها الأساسية؟ هنا يُسجِّل أحد أبرز الأسس - كما يرى سارتر - التي أسقطتها الماركسية من حساباتها، فتناستْ طريقة تكوّن الطبقة، أصلاً بممارسة (براكسيس) فردية، فالفرد هو عماد كل من: التجمّع والحشد والجماعة، وهو صانع التاريخ!، ثم يشتغل سارتر على كيفية التقاء كل من الممارسة الفردية والممارسة الجماعية، وعلى صعيد واحد، بمعنى إحداث انقلاب الأولى إلى الثانية! ومجرد التقائهما، هو تطبيق للعقل الديالكتيكي المنغزل منهما، متمظهراً في الأشكال الاجتماعية.

إن المحاولة الجادة التي اجترحها سارتر في كنف الماركسية، بالانطلاق من نفس المعطيات، بهدف النقد، أسَّستْ، ربما كما اشتهى، لمشروع سارتري، لكنه لم يخرج كلياً من ذلك الكنف، وإن بدا أنه لم يتنكَّرْ له، فقد شَطَحَ في

(5) Sartre: critique, p. 9.

كثير من المواقف وتأرجح، فتسجيل المثالب والسلبيات، من خلال رؤية إصلاحية، جمحتْ، لكن استرداده لبعض المقاصد التي ابتغى لم تفِ، ولم يتخلَّ عن وجوديته بالتمام!.

لم يتقبّلْ سارتر تلك الماركسية التي عاصرها، ورغم النزوع لفهم الفرد، فقد خرج من الفردية إلى الإنسان كإنسان، ليفهمه فهماً شاملاً، كفرد، كجماعة، كوحدة بشرية تحت مسمَّياته، من مشتقات الشمولانية والتشميل.. مخترقاً سياق الماركسية، لإقامة تلك الأنثروبولوجيا الفلسفية، إذا صحّ التعبير.

فهل استطاع سارتر، ذلك المتطوِّع، ليحمل على كاهله عبء إصلاح وتطوير العقل الجدلي، أن يصل إلى مبتغاه؟

وبعد أن رأى شيخوخة الماركسية تدبُّ في شرايينها، والحاجة الماسَّة إلى تجديد دمها، ليحنَّ إلى شبابها الغضّ، كان سارتر بحق قد استشف بعض الذبول فيها، ليقول أنها أُصيبتْ بفقر دم "أنيميا"، بشكل حاد وعام، لتتحول إلى ماركسية: جامدة وشكلية ومثالية و"دوغمائية" ومترهِّلة بل "ماركسية مجردة"!. وهل حلمه بإعادة إحيائها وبث الحيوية في جنباتها، كان باندخال (باستبطان) الوجودية فيها؟.

أما في الممارسة والنظرية، فقد رأى انفصالاً بينهما، حينما توقفَ الديالكتيك ما بين العملي والنظري، وَأصاب العقل الديالكتيكي نوع من الكساح أو الشَّلل، وربما كان سارتر سجّل انتقاداً على التطبيق، خاصة ما تجسّد بالاتحاد

السوفياتي، والتقوقع! وكأن الديالكتيكية ليست دائرة وتداخلاً حياً، حيث لا تنفرض النظرية على التطبيق فرضاً، أو العكس كذلك!

لقد أراد سارتر عدم عزل المذهب عن التجريب، لأن المحصلة كانت تجربة دون مبادئ، فصارت النظرية علماً بحتاً جامداً قائماً بذاته(6)، لقد انقطعت الدائرة الدائمة عن الدوران من العمل إلى المعرفة وبالعكس، واستُعيض عنها بما أسماه "القوالب الجاهزة".

أما في مثالية الماركسية، وتجمّدها كنظرية، فقد حوّلت الديالكتيك الماركسي إلى مذهب، فوقعت في الخطأ الذي جاءت لتحاربه! أي الابتداء بأفكار أولية، وربما لم يقلْها سارتر، بل دار حولها عندما قال بما معناه: إن أفكار ماركس وإنجلز صارت هي الكلمة الأخيرة، ولم يقل صارا مقدَّسَين! لأن أحكامهما لا تُرَدّ، وكأن المعرفة المطلقة قد اكتملتْ (على أيديهما)، للأسف، حتى أيامنا هذه، لا يزال بعض الماركسيين المتشدِّدين، يعملون على نفس المنوال، تخوفاً من سقوط آخر معاقل الاشتراكية!

لقد تحولت تلك الأفكار الماركسية القادمة، والناتجة من ديالكتيك حيوي، إلى مجرد أفكار أولية (a priori)، جامدة، وسقط الماركسيون. أولئك المتعصبون بوهم أحقيتهم بفرضها

(6) Sartre: critique, p. 2.5.

على التجربة، ومهما كانت، أي باستخدام القوالب الجاهزة لكل قياس، مستمرئين إغفال الفروقات الفردية، في نظرة واحدة موحَّدة إلى التاريخ، فيما دخل سارتر، من بين التفاصيل البسيطة المُسقَطة من حساباتهم، لينفذ إليها ويشكّل منها وجهة نظر، مقدِّراً الواقع، فكانت المواقف والأحداث والأوضاع، تُصَبّ صبّاً في تلك القوالب، بشمولٍ، حتى صار لدى الماركسيين، أنه من غير الضروري دراسة الوقائع أو تمحيصها، واعتبارهم أيّ حدث، عبارةِ عن لحظة جزئية داخل الصراع، يمكن تحديدها من خلال العوامل المعتمدة عليها، والأثر الذي تمارسه. رغم أن الماركسية الحيّة يجب أن تتعمق بدراسة البشر العينيين بدل أن تذيبهم، (في حوض من حامض الكبريت المركز)[7].

أما عن الجدل المتوقف أو الدوغمائي فلم يعد مقنعاً لأحد، فإلى جانب كونه متجمداً ومتحجراً، فهو منهج أولي (قبْلي apriori)، يرغم الشخص والحدث الدخول في الوضع، على سرير "بروكرست" (Procrustes) التعسفي، في افتعال الحقيقة، لا بل قتلها، وفي أمثلة يوردها سارتر على عدم فهم بعض الماركسيين للوجودية، ويتهمهم بعدم القراءة، "والسبب أنهم يريدون أن يقفوا على أرضهم هم"، أي برفضهم الآراء والأفكار المعادية (أو الخوف أو الكراهية..)، ويلومهم

(7) لمراجعة: Sartre: critique, p. 33, p. 77, p. 144

لأنهم، باسم الماركسية، سيقدرون على الرفض أو الإدانة أكثر، (مثال نفي لوجودية ألمانية أيام النازية، ومشروع راكوزي، سكرتير الحزب الشيوعي المجري، الذي لعن سراديب بودابست العاصمة، وأوقف مشروع المترو فيها بدل التخطيط). يصبّ سارتر جام غضبه على عدم إيلاء التفاصيل أي أهمية من المثقف الماركسي، فصار التحريف الغريب للتجربة، لدى معظم الماركسيين، بإحلال الكلّي محل الجزئي، رغم زعمهم العودة إلى العيني!.

وفي النص الذي قال فيه: "إن التاريخ اعقد بكثير جداً، مما تتصور الماركسية التبسيطية وليس على الإنسان أن يصارع ضد الطبيعة (فقط) بل..."، يشير سارتر إلى واقعة القدرة، التي هي باعتبارها محرك التاريخ.

ونتيجة الجمود والتردي، فقد استبدلت الماركسية منهجها الديالكتيكي العيني الحي بالجامد، حيث أقامت عِلماً، لكنه علم للإنسان بدون إنسان. فالإنسان هو المحور، وقد غاب عن تلك الأنثروبولوجيا، وهو أساسها، فلم يعد صانعاً للتاريخ ولا محركاً للمجتمع ولا دعامة للأنظمة الاجتماعية، وبهذه الطريقة أصبح التاريخ والمجتمع هما اللذان يشكلان الإنسان، خاصة الإنسان الفرد!

لقد غاب عن الماركسية عدة توسّطات، كما في حالة دراسة ظهور شخص مثل "نابليون" أو غيره ("فاليري" البورجوازي المثالي)، في المجتمع واللحظة التاريخية

وظروفها. فهناك جوانب أخرى تغيب (طفولته، عائلته..) فتتخلّص الماركسية، من هذا الجزئي عند الفرد بردّه إلى الصدفة! وكأنه يمكن دراسة أي شخصية على الطريقة التي أسماها سارتر: "الماركسية المعاصرة"، فتلغي وجود الشخصية وتحل محلها الطبيعة أو الظروف المادية! وفي مثالين عن نابليون، أحدهما لإنجلز أورده سارتر، أنه لم يجد غضاضة (إنجلز) في كتابة: ".. ولو لم يوجد نابليون لحل محله شخص آخر"، فيما يضرب سارتر مثلاً عن نابليون وخسارته في معركة واترلو، أنه يمكن أن لا يُهزم لو وجدت طوافة جوية في ذلك الوقت.

نجد أن وجودية سارتر، تغوص في الحياة الواقعية الحقيقية، وترفض تركها نهباً للمصادفات ولا تخون بذلك المبادئ الماركسية، التي توجد التوسطات، من خلفية المتناقضات العامة لقوى وعلاقات الإنتاج! واتخاذ "طابع أيديولوجي مجرّد" يتكشّف، كلما صار الابتعاد عن الاقتصاد أكثر، ليزداد عامل الصدفة في تطوره، وهذا ما يصرّ سارتر على رفضه كذلك، أما وجودية سارتر وكما يقول، فهي ترى تعسّفية صرفة، لدى إنجلز، للحركة الديالكتيكية، كما توقف التفكير، الفكر، ورفض الفهم أيضاً. فاستبعاد الماركسية لتحديدات عينية لحياة البشر، يحوّلهم إلى مجرَّد عناصر فقط، ويطلق على هذه الناحية، عبارة "هيكل عظمي" أجرد، استقته الماركسية من مجموع التاريخ، وبالمحصّلة، فهي قد

تعطلّ لديها الإحساس الإنساني، وفقداناً لحقيقة الإنسان، لكنها عوّضت هذه النواقص، عن طريق نفساني (في نظرية بافلوف مع كل تهافتها). ولا ينفي سارتر كل الصدفة، لكنه يطالب بتدني مستوى حضورها، إلى الحدود الدنيا (تفسير الماركسيين لوجود نابليون أنه فرد، حدث عارض، لكن الضرورة هي الديكتاتورية، كنظام سياسي مصفٍّ للثورة).

في المقابل، يرى سارتر، أن نابليون كان ضرورياً، فتطوّر الثورة، لم يقدم لظهور الديكتاتورية صورة حتمية تاريخية فقط، لكنه أوجد، كذلك وفي آن، شخصيته للاضطلاع بالمهمة.

وعودة إلى الضرورة التاريخية "لبونابرت"، فهي التي قد سمحت له، ولا مجال لافتراض آخرين، للقيام بنفس المهمة. كذلك حول "فلوبير"، وظروف أسرته التي يتم تجاهلها...

هـ- تفكيك الماركسية من الداخل؟

إن عمل سارتر على استبطان، (اندخال) الوجودية في الماركسية، تهجيناً، أو تطعيماً، يمكن أن يوصف بعملية تفكيك داخلي لها!

يرد سارتر على أسس الصراع الطبقي، وبرأيه، فقد غابت عن وعي الماركسية، أن الحقيقة تاريخية وتعود للفرد، فالطبقات قد تكوّنت بجدل سابق، بدأ بممارسة فردية (ببراكسيس فردي). ثم لا قيمة للطبقة دون الفرد الذي

تتضمّنه، وتشمله، فهي تنوجد من خلاله، ولا يمكن أن تكون عينية إلّا عبر سلوكه، وتصرِّفه الطبقي، ومن خلال الأسرة منذ نعومة أظفاره وطفولته، أي يعيش الفرد في الأسرة كجزئي، ليعيش الكلي (الطبقة). ويعيب سارتر على الماركسيين تغييب الطفولة لصالح مرحلة النضوج، "إنه اغتراب واستلاب، وهذا هو التشيؤ". ونقطة الالتقاء بين الفرد والطبقة هي الأسرة، التي يكتشفها منهج التحليل النفسي (بالمعنى الوجودي)، بعد قدرة الوجودية على دمجه، فالأسرة هي التوسط هنا، وتتكون في حركة التاريخ، لكن يعيشها الفرد في طفولته.

إن الماركسيين يقيِّدون السلوك الاجتماعي للفرد بالظروف العامة لطبقته ومصالحها، حتى أن تلك المصالح مجرّدة، لكنها تصبح عينية في الحركة، ولا يعني الأمر شيئاً يعاكس أن سلوكنا الراهن مشترط بطفولتنا، فالتوسط لا يغيِّر منه (من الشائع الاعتقاد أن الطفولة مضت وتم تجاوزها وأحكامها وأفكارها... فيما لا يمكن تجاوزها تماماً)، فالتحليل النفسي كتوسط يعيد اندخال التاريخانية والسالبية، بنفس الطريقة التي يحقق فيها الفرد ذاته، بوصفه عضواً في فئة اجتماعية معينة.

و- اتفاق مع الماركسية واختلاف معها وتعديلات!

لقد أخذ سارتر بتصورات ماركسية، فاتفق معها في كثير من المواقف، كما في نظريتها حول صراع الطبقات، وأهمية

علاقات الإنتاج والبنى، سواء السياسية أو الاجتماعية، وبأن المرء مقيد، ومرتبط بالعلاقات الإنسانية.

ففي الأوضاع التي يتخذها البشر في مجتمعاتهم، من الماضي إلى الحاضر، تتحدد (العلاقات الإنسانية) وبشكل مباشر عبر أنماط علاقات الإنتاج، والبنى الاجتماعية والبنى الاقتصادية التي تقوم عليها، "الإنسان نتاج إنتاجه"، كما أنه في الوقت نفسه فاعل تاريخي، وليس فقط إنتاجاً.

إن جانباً كبيراً من التاريخ، بعد تفسيره، هو تاريخ صراع الطبقات، يظهر الأمر خلال عمل الإنسان ومحاولاته لحل مشكلات الإنتاج، والتي اتخذت شكل بناء المجتمع الطبقي.

وفكر الفرد يعبّر عن الطبقة، وبشكل يومي خلال سلوكه، لذا تسود قيم وأفكار الطبقة التي تسيطر.

كما أن دراسة التاريخ تفيد، بأنه تاريخ يستمر ويتطور. (ما هو معزوف كفكرة قديمة، أن التاريخ يتقدم نحو الأمام، وباتجاه غاية أو كمال نهائي.).

لا يعني اتفاق سارتر في تلك النقاط مع الماركسية، عدم التعارض في مسائل أخرى (جوهرية)، خاصة في صراع القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، فالفرد يرتبط ويعيش في جماعات ينتمي إليها، معظمها محلي ومعطى، يعني لا يعيش الفرد ذلك ببساطة! وكما يتضح من أمثلة الضغوطات، التي يتأثر بها عامل المصنع سواء من جماعة الإنتاج (رفاقه)، أو من جماعة المسكن (البيئة)، فالجماعات تؤثر في أعضائها،

والإشكال هو معرفة ما إذا كانت الماركسية ستفكِّك الجماعة السكنية إلى عناصرها، أم ستعطيها الاعتراف باستقلالها النسبي وقوة التوسط؟ فعلاقة الفرد بالجماعة يعبِّر عنها واقعه المعاش، وللفرد فاعليته الخاصة على واقِعِه، فتلك العلاقة شبيهة بستار متوسط بين الفرد ومصالح الطبقة.

ولنفهم الإنسان فهماً شاملاً، علينا التوصل لمعرفة السبل الآيلة إلى ذلك، فهو ليس سراً مستغلَقاً، عاصياً على الفهم، كل ما في الأمر ـ كما يرى سارتر ـ أنه لم يُعرف أو أنه مجهول، وسبب انفلاته من المعرفة هو التصورات المثالية؛ ولسبر أغواره، نقيم الأنثروبولوجيا الفلسفية كعلم للإنسان، "أنثروبولوجيا بنائية تاريخية"، والتي استهدفها في "نقد العقل الديالكتيكي"، على الأقل بوضع أسسها، بوصفها نظرية فلسفية في الإنسان، وليست أنثروبولوجيا تقليدية، كما في علم الاجتماع والأجناس، حيث رفض سارتر ذلك صراحة، "لكني أود بالأحرى إرساء أسس تكون - إن جاز لي- ... مقدمات لكل أنثروبولوجيا مقبلة"[8].

يعود سارتر إلى أحضان الماركسية، لأن الإجابة عن سؤال الإتيان بوسائل لذلك، هي في سياق الفكر الماركسي نفسه، "لأنني اعتبر الماركسية في عصرنا الفلسفة الوحيدة التي لا يمكن تجاوزها، ولأنني أيضاً اعتبر أيديولوجيا

(8) Sartre: critique, p.1539.

الوجود (القصد الفلسفة الوجودية)، بمنهجها الشمولي قطعة أرض حبيسة.. داخل الماركسية نفسها.."[9].

وتبقى الماركسية فلسفة العصور، فيما الوجودية أيديولوجيا، ليست من الفلسفة الحقيقية، بل أيديولوجيا مؤقتة أو نظام طفلي، يعيش على هامش المعرفة (المعرفة لا بد أن تكون شاملة)، وأي محاولة لتجاوز الماركسية لن تعني سوى التراجع إلى ما قبلها، وفي أحسن الأحوال، إعادة كشف للفكر الذي تضمنَّته الفلسفة، وظنَّ الإنسان أنه قد تجاوزها، لكن تلك الوجودية تحتفظ باستقلالها الذاتي، والسبب الرئيس هو قصور الماركسية، كما سلف، من تجاهل للفرد وحالات الجدل "المتوقف" و"الدوغمائي".

لم يَرتحْ سارتر إلّا بوصف الوجودية، أنها زاوية أساسية للنظر إلى الإنسان. يقول: "لقد كنا مقتنعين منذ وقت بعيد وفي آن بأن المادية التاريخية تقدّم لنا التفسير الصحيح والوحيد للتاريخ، وأن الوجودية تظلّ كذلك الزاوية العينية الوحيدة، التي نطلّ منها على الواقع، وأنا لا أزعم أن هذا الموقف ليس متناقضاً"[10]!.

وما محاولته التي سعى إليها، في "نقد العقل الديالكتيكي"، إلا لتجاوز هذا الازدواج، حيث يحيلنا الفعل

---

(9) Sartre: critique, p. 140.

(10) Sartre: critique, p.p 24-25.

(Faire) إلى المعرفة (connaître)، ثم العودة دائرياً، ديالكتيكياً.

وللوصول إلى الهدف بفهم الإنسان فهماً شاملاً، تنطرح عدة تساؤلات عن حدود المعقولية الديالكتيكية، وشروط إمكان معرفة التاريخ عامة، وضرورة العلاقات، فلا يمكن لجهد فرد معزول أن يصل إلى المبتغى دون مناقشة أي خلاف داخل الجماعات، فالمشكلة متسعة، مشكلة تضع شمول التاريخ موضع التساؤل!.

من معطيات الماركسية وفي كنفها يكون الانطلاق، وبحسب قول ماركس، بأن البشر يصنعون تاريخهم، "إن الإنسان يصنع التاريخ بمقدار ما يصنعه التاريخ"، كفهم شامل يبدأ الخيط الأول كمفتاح لفهم الإنسان من الداخل والخارج معاً، العلاقات البشرية تكون في لحظة نتيجة ديالكتيكية لنشاط البشر، وهي في الوقت نفسه تتجاوز تلك العلاقات البشرية، التي خضع لها الإنسان من قبل، والتي كانت قد اتخذت شكل مؤسسات (ضاغطة) ولكن تبقى بشرية وفي كل زمن، كنتيجة مباشرة للممارسة (البراكسيس)، أي لكثرة الأنشطة داخل حقل عملي واحد. من هنا الاتجاه نحو التاريخ، نحو الإنسان التاريخي الذي ينمو ويتطوَّر دون تحديد للمسار سلفاً، وحقيقته كذلك نامية ومتطورة، (هذا ما يوصف به سارتر أي بأن وجوديته توارثها عن هيغل، عبر الماركسية)

أي أنـه، إذا كـان مـن وجـود لـحـقـيـقـة عـن الإنـسـان (فـي الأنثروبولوجيا)، فلا بد أن تصير، ولا بد لهذه الحقيقة أن تجعل من نفسها (شمولانية) تشميلاً (Totalisation). فمعرفة الإنسان هي تفاعل مستمر بين الإدراك والتصور المتغذيان من بعضهما البعض.

لم يكتشف سارتر ديالكتيكاً جديداً، فهو يراه قد أصبح واعياً بذاته في القرن ما قبل الماضي (التاسع عشر) ـ ومنذ ماركس ـ فطالما نعرف أن هناك عقلاً ديالكتيكياً، فلم تعد المشكلة هنا، لكن كيف يكون ذلك ممكناً؟. فالدراسة هي لتحديد صحة وحدود العقل الديالكتيكي من روابط وتعارضات قائمة بينه وبين العقل التحليلي..، فتظهر علاقة جديدة هي الممارسة (البراكسيس)، لفهم الموضوع وتغيره في آن، وهي ديالكتيكية، تبين لنا كيف يكون الديالكتيك ممكناً.

وفي دائرية بين فهم البراكسيس والعقل الديالكتيكي ونقدهما، خاصة العقل الديالكتيكي حيث لا ينقده إلا مثيله، وللفهم الشامل، يجب أن نكون موجودات ديالكتيكية. (هنا التفاعل مع الموجودات والبيئة المحيطة - الحقل العملي)، والتوحّد معه لتجاوز المُعاش، كما في حال وجودي وصديقي في غرفة، بإدراك ذلك الحقل العملي، حيث يتحّد سلوكنا مع ما في الغرفة من أدوات، يعتمد سارتر في ذلك، على فكرة المجال عند الغشطالت (المدرسة النفسية الشكلية)، أي الحركة المشْملِنة (Totalisateur)، حيث تضم صديقي وأنا

والبيئة التي نوجد فيها، في وحدة تركيبية لتوضيح جارٍ (En cours).

إذاً، يكتشف سارتر منطقة فارغة في قلب الماركسية. "لسنا نريد أن نرفض الماركسية باسم طريق ثالث أو مذهب إنساني مثالي بل أن نستعيد الإنسان داخل الماركسية"[11]، لأن المكان الفارغ ذاك هو مكان الإنسان نفسه. لقد استبعدت الماركسية ذلك الإنسان الفاعل والباحث، وهو محرِّك الدراسة (حذف السائل والإبقاء على المسؤول). هذا النقص الفادح، حيث أن الماركسية تُسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان، بينما تقتصر على وصف الحقيقة الإنسانية المجرّدة لتصل لأنثروبولوجيا جوفاء، لا إنسانية! يريده سارتر إنساناً باحثاً وليس موضوعاً فقط، وصانعاً للتاريخ، وإن كان موضوعاً للمعرفة، فهو ذات فاعلة ومعاً داخل جماعة وخارج أخرى.

ز- الوجودية بالمعنى السارتري

في رواية "الغثيان" الفلسفية والأخلاقية، "أن كل إنسان يجب أن يجد سبباً خاصاً به للحياة"، ومن خلال تلك الرواية وبطلها "روكنثان"، علينا أن نحس ما يشعر به خلال، "هذه الأزمة من حياته"، فيقوم سارتر باستنطاق

(11) Sartre: critique, p. 59.

لبطله، ليصوّر لنا كيفية اكتشاف الوجود، أي ليجعله يكتشف الوجود (جلوسه في الحديقة العامة والتأمل في الشجرة وجذورها الضاربة في الأرض...) اكتشاف العالم انه عرضي، "اقصد أن الإنسان لا يستطيع أن يعرِّف الوجود، على أنه ضرورة، الوجود هو بكل بساطة (أن تكون هناك)" فذلك البطل يشعر أن حريته تفلت منه،.. كثيرة هي المواقف التي ردّد فيها روكنثان رأي سارتر، على لسانه: "لا يوجد سبب للحياة.. لا أستطيع أن أفعل لها شيئاً، إنها وحيدة مثلي... الوجود وجودي أنا".

لقد عمل سارتر على تبسيط الأشياء، يحكيها من وجهة نظر الشاهد.. يهاجم الحياة غير الملتزمة بقوة.

وتحت عنوان "ما هي الوجودية؟"، يشير جون ماكوري في كتابه "الوجودية"[12]، "نجد أن هذا المذهب يتسم بقدر من الهلامية وتنشأ المشكلة.. كثيراً ما هبط إلى مستوى البدعة (الموضة) حتى أصبح لقب "الوجودي" يطلق على ألوان من البشر والأنشطة، التي لا ترتبط بالفلسفة الوجودية إلا من بعيد"[13]. وسارتر نفسه، في كتابه "الوجودية مذهب إنساني"، كان أجاب عن نفس السؤال: "أكثر الأشخاص

---

(12) الوجودية: تأليف جون ماكوري ترجمة د. إمام إمام صدر في عدد لمجلة عالم المعرفة الكويت رقم 58، تشرين 1 - 1982.

(13) م.ن، ص 10.

الذين يستعملون كلمة وجودية يجدون صعوبة جمّة إذا طلب إليهم أن يشرحوها. إذ الواقع أن الوجودية أصبحت اليوم "موضة" العصر. وأصبحنا نسمع أن فلاناً الموسيقي وجودي النزعة، وأن فلاناً الرسام وجودي أيضاً. في الواقع، إن مفهوم كلمة "وجودية" اتسع اتساعاً عظيماً، أصبحت الكلمة لا تعني معه شيئاً على الإطلاق.."(14).

ويشرح سارتر لمدرستَيْ الوجودية: (الملحدة!) التي يمثلها، كما هايدغر ووجوديين فرنسيين؛ وأخرى وجودية مسيحية يمثلها الألماني كارل ياسبرز، والفرنسي غابرييل مارسيل (الكاثوليكيان).

الوجود يسبق الجوهر، وهو مضمون الوجودية، "الإنسان ليس فقط موجوداً كما يتصور وجود نفسه، بل كما يريد وجود نفسه، وكما يتصور وجود نفسه، بعد أن تكون هذه النفس قد وجدت.... الإنسان ليس قبل كل شيء إلا مشروعاً، وهو مشروع يعيش بذاته ولذاته، (وهذا المشروع سابق في وجوده لكل ما عداه)... فإذا كان الوجود يسبق حقيقة الجوهر، فالإنسان إذاً، مسؤول عمّا هو كائن. فأول ما تسعى إليه الوجودية، هي أن تضع الإنسان بوجه حقيقته، وأن تحمّله بالتالي المسؤولية الكاملة لوجوده.. مسؤول عن كل

---

(14) سارتر، الوجودية مذهب إنساني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983، ص 40.

البشر.. والذاتية تعني انتفاء الفرد بنفسه، كما تعني استحالة تامة تواجه الإنسان إذا أراد أن يتعدى ذاتيته، وأن المعنى الأخير هو المعنى العميق الذي تعتمده الوجودية.."[15]. "إن غرضها الأساسي هو كل موجود أو بتعبير آخر، هو وجود كل ما هو موجود في الواقع والحقيقة"[16]. إنها فلسفة تعنى بالأشياء الملموسة، والتي تقع تحت ناظرينا، وتلمسها أيدينا، ونتصل بها مادياً.

إذا كانت سيمون دي بوفوار وصفتها، في "الوجودية وحكمة الأمم" (ص 119) (أنه): "إذا كان وصف الماهية من صميم الفلسفة بمعناها الدقيق، فالرواية وحدها قادرة على الكشف عن دفق الوجود الأصيل، في واقعه الكامل والزمني"[17]. مع أنها تتشابه مع الفلسفة الظاهراتية، لكنها أبعد فيما تصل إليه، فصار غرضها ـ على حدّ قول غابرييل مارسيل ـ هو وحدة الوجود، التي لا تنفصم عُراها، أبداً: إنه الوجود الذي يتحدّ مع الموجود، فيكون به كُلاً واحداً فقط.

---

(15) م.س، ص 45 و46.

(16) معنى الوجودية، دراسة توضيحية مستقاة من اعلام الفلسفة الوجودية، منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت (د.ت) ص 12 (سارتر، كيركغارد، هيدجر، ميرلوبونتي، غوسرورف، مارسيل، ياسبرز، لافيل).

(17) م.ن. ص 13.

لقد تبرَّع أحد تلامذة سارتر، فرانسيس جانسون[18]، لتفسير هذا التطور، بوصفه أن سارتر انتقل من الذاتية إلى الموضوعية كقطبين، موصِّفاً "الوجود والعدم" بقطب الذاتية و"نقد العقل الديالكتيكي" بقطب الموضوعية، فأدخل صراع الطبقات، ومال إلى تحديد "المواقف البشرية" تاريخياً. أي تجنَّب سارتر النظرة الآحادية في الأخير، وأراد أن يستوعب ـ في نظرته إلى الموقف البشري ـ مختلفَ العوامل المؤثرة في وجود الإنسان من عوامل مادية وتاريخية.. لكن دون مبالغة في الانتقال من جانب ذاتي إلى آخر موضوعي، ولو أنه (سارتر) نفَّذ هذا الانتقال وعاب على الماركسية وقوعها في فخِّ الموضوعية (ظروف الوجود الإنساني) ليرى الدمج، أي الفهم الشامل (داخل وخارج في آن) ومحاولة الوقوف على حقيقة الممارسة (البراكسيس)، يعني فهم نشاط البشر، كارتباط ما بين الذات والموضوع فهما "خاصتان متعارضتان ومكملتان الواحدة للأخرى، في الإنسان (كموضوع معرفة)..، إنه متميز عن النتائج الذاتية والموضوعية التي أحدثته"[19].

ما هي أدوات البناء، التي تخرج النشاط والممارسة (البراكسيس) الفردية إلى الأشكال الاجتماعية؟. لا شك أن أساسها هو العقل الديالكتيكي، وإن كان لا بد من استيضاح

---

(18) فرانسيس جانسون وضع كتاب: "Sartre par lui-même"

(19) Sartre: critique, p. 153.

أكبر، حيث تلك الأدوات تتوالى من (البراكسيس) الممارسة إلى الشمولانية، وما يمكن أن يقال: إنها ظلّت بحاجة أكبر للوضوح، بسبب تعقيداتها، حيث وصفها سارتر نفسه، "بخيوط (اريان) التي ستقودنا لكي نخرج من الممارسة الفردية إلى الأشكال المختلفة للتجمّعات البشرية"[20].

2- الحقل الاجتماعي وأشكاله: التجمع والجماعة في التجمع

لا ديالكتيك دون أفراد يقومون بنسج خيوطه، وينبغي أن ينسج بواسطة ملايين "الأفعال الفردية"[21]. فالبُنى المادية الاجتماعية (لعلم الاجتماع) هي من منتوجات العمل البشري الاجتماعي. والوصول إلى الجماعة مروراً بالتجمع ضروري، وللوصول إلى التجمع يجب المرور بالممارسة، التي تتحوّل إلى كيان ثابت (Exis)، لأن الحركة عند سارتر دائرية، فيمكن للجماعة أن تصير تجمعاً فيما بعد، حيث القصور الذاتي كسمة بشرية مرافق لكل المستويات. والجماعة سلب للتجمع، كما يمكن للجماعة أن تزول.

أ- **فالتجمع** (collectif)، رغم إطلاق سارتر معناه على موضوع مادي لاعضوي، فهناك ازدواجية لاستخدامه كشكل

(20) Sartre: critique, p. 9.

(21) Sartre: critique, p. 381.

إجتماعي، فيه مجموعة أفراد متخارجين، كذرات في عملية تذرير (atomisation)، أشبه بالأدوات، لانفصال الفرد عن باقي البشر الموجودين إلى جانب بعضهم البعض دون أي حس مشترك يوحدهم الحقل العملي كمجال لهم (يعني وجود رابطة جوانية؟!). فهناك تعارض بين عزلتهم وجوانيتهم، يحله سارتر بالتجاوز والرفع ولينحلَّ بنوع جديد هو العلاقة الجوانية (الاستبطان) - البرانية (الخارجية)؛ ليحوِّل التناقض في وسط الآخر إلى تسلسل.. يحكمه قانون يسميه: قانون السلسلة، ويضرب مثالاً: عن الناس الواقفين في صف (طابور) بانتظار الأوتوبيس في محطته، وإن كان لكل مشروعه، أو عزلته فله ارتباط (بعائلته، بعمله الخ..) مع جماعته الخاصة خارج الصف. "العزلة والسلوك الانعزالي، هما السلوك أو التصرف التاريخي والاجتماعي للإنسان، وسط حشد من الناس"[22].

يوجد أكثر من خاصية للتجمع أُولاها: العزلة، أما الثانية فهي الآخرية كهوية؛ فالأفراد المنفصلون هم متحدون في غاية خارجية مشتركة (الأوتوبيس)، كل واحد يشبه الآخر ويكاد يكونه، ويتحول إلى رقم في السلسلة وإمكانية تبادل مع غيره، وإذا لم يوجد مقعد له فهو زائد. ليصبح الفرد فرداً عاماً، وفي التسلسلية تلك ألوان عدة: مشاعر، وأفكار الخ.. "الشيء بوصفه وجوداً مشتركاً (être commun)، ينتج

(22) Sartre: critique, p. 381.

التسلسلية.. وكنمط (السلسلة) لوجود الأفراد، يحوِّل ويغيِّر من بنيتهم جميعاً"[23]. وفي وحدة السلسلة فالكل يشكِّل تشميلاً يسميه سارتر "وحدة الهروب". فيما رابطة الآخرية هي تشميل للهروب، "فالوجود بوصفه واقعاً مادياً، هو السلسلة المشملِنة للاوجود، وهذا ما يجعل كل فرد يصبح آخر"[24].

ب- **في الجماعة**: دفاعاً عن الفرد وحريته، شنَّ سارتر حملته على الماركسية، وباسم الفرد حاول تفسير موقفه من الجماعة، بإزالة الخطأ. بداية عن طريق جعل الفرد هو الأساس، لكن لا يعني ذلك أي طابع تاريخي، أو أسبقية زمنية، معتبراً أن هناك مذهباً يرى في أفراد الجماعة أنهم مجموعة أعضاء في كائن عضوي أعلى وهذا وهم خادع، ويعود للفرد كأساس في التجمع والحشد والجماعة: "صانع التاريخ". لذا يهتم سارتر بالفرد، وينفر من المذاهب التي تسقط الفرد من حسابها، أو لا تهتم ببعده الوجودي كإنسان له حياة أو قوة ديناميكية من ذاته، "أنا لست مندمجاً اندماجاً تاماً مع الجماعة، التي اكتشفْتها الممارسة وحققتها بالفعل، كلا، ولست مفارقاً تماماً للجماعة، إنني لست جزءاً من شمول موضوع. وليس هناك شمول موضوع مفارق لي. الواقع أن الجماعة ليست موضوعي، ولكنها البنية الجماعية المشتركة

---

(23) Sartre: critique, p. 310.

(24) Sartre: critique, p. 314.

لفعلي..."[25]. كما أن الحشد الميت كالفرد، بالمقابل مع الجماعة، حيث السؤال الدائم أيهما أسبق، "من المستحيل تماماً أن نقرّر، ما إذا كانت الحشود واقعة، تسبق من الناحية التاريخية الجماعات، أم تليها"[26]، لكن السؤال، لماذا جعل سارتر في التسلسل المنطقي أسبقية للتجمع، تجد ما يشفي في الإجابة: "لسبب بسيط بأن الجماعات تتكوّن، كما يعلّمنا التاريخ، بوصفها تعيينات وسلوباً (نفياً) للتجمعات، تتجاوزها وتسلبها وتحتفظ بها في آن معاً.. حتى عندما يكون التجمع ناتجاً، من تفتيت الجماعة وانحلالها، فهو لا يحتفظ منها بشيء كتجميع سوى ببنية ميتة جامدة لا تستطيع أن تخفي هروب التسلسل"[27]. وإن الجماعات تحتوي مبرراتها في داخلها كما معقوليتها، بعكس التجمع فلا يحتوي على أبعد تقدير سوى على اتحاد تركيبي بين أعضائه. وفي صراع الطبقات، فالمضطهَدة منها تنتقل من حالة التجمع إلى الممارسة الثورية للجماعة، وقد حدث ذلك بطريقة حقيقية وواقعية. لكن دون حكم متسرِّع على الجماعات، لأن: منها ما هو سريع الزوال والانحلال، ومنها ما هو سائر ليصل إلى الجماعة الأساسية، أي في المجتمع وفي التاريخ.

---

(25) Sartre: critique, p. 381.

(26) Sartre: critique, p. 384.

(27) Sartre: critique, p. 384.

إن أصل الانقلاب، الذي يعمل على تمزيق التجمع عبر الممارسة المشتركة، الحادثُ (المحرك للأفراد، يعتمد على معاناتهم من الحاجة)، فالحادث المحرِّك هو الخطر من المجاعة أو ما يسببها (إفلاس..) أي، "لولا التوتّر الأصلي للحاجة، كارتباط استبطاني بالطبيعة، لما أمكن قيام التغيير، كما أن العكس صحيح، حيث لا توجد ممارسة مشتركة، على أي مستوى، وفي أي وضع كان، لا ترتبط دلالته التراجعية، مباشرة أو غير مباشرة، بهذا التوتر الأول"[28].

فالتعقيد كعملية تغيير للبنية الاجماعية من التجمع إلى الجماعة واضح، "لأن الواقع يتحدد في حالة التجمع عن طريق استحالته.. ويحدث التحول عندما تصبح الاستحالة نفسها مستحيلة"[29]. ففي لحظات الاختناق، تصبح استحالة التغيير هي استحالة الحياة نفسها، والنتيجة أن استحالة التغيير تصير موضوع التجاوز، لكي تستمر الحياة.

إن الدائرية الجدلية تظهر كذلك هنا، فالجماعة تتكون انطلاقاً من الحاجة أو من خطر مشترك، وتتحدد بهدف مشترك وهو يحدد ممارستها المشتركة، وفيما لا الحاجة ولا الهدف ولا الممارسة تعرف الرابطة الاجتماعية، إذا لم تجعل ذلك من نفسها، فهي تشعر بالحاجة الفردية إلى حاجة

---

(28) Sartre: critique, p. 385.

(29) Sartre: critique, p. 384.

مشتركة، وتبدأ في التوحيد الداخلي للتكامل المشترك بين أفرادها نحو أهداف مشتركة[30].

وإن الجماعة تكوّنت من قبل، لكن الحاجة تربطها، فلا رابط بينها دون مجاعة، لكن لا تنازع ولا صراع ضد الحاجة المشتركة بطريقة حيوانية (تنازع الكلاب على الغذاء مثلاً). إن وسائل الإنتاج تقدم للبروليتاريا البنية الأصلية للتسلسل.. فالوسائل مجموعة تنتج نفسها كمطلب للبورجوازية، بوصفها تسلسلية للآخر... ويوحِّدها سارتر مع المجتمع الرأسمالي، فيما يجعل من المجتمع الاشتراكي أو الشيوعي ممثلاً حقيقياً للجماعة!.

ج- الأمثلة يستقيها سارتر من التاريخ حول التجمع، والحشد الجماعة (تحليل وقائع الثورة الفرنسية عام 1789)، لكن أهم لحظة تاريخية هي في انقلاب التجمع إلى جماعة، وهي إدراك أفراد التجمع لِما فيهم من ضعف وعجز. (طبقات الشعب تعيش في حالة تجمع، في سلسلة، في عزلة عن بعضها، عاجزة.. يحكمها قانون مشترك). يرتد الحشد أو التجمع إلى قانون عجزه وضعفه (.. بعد بيان الملك، أن قوّاته ستحمي المدينة من قُطّاع الطرق)، "إننا نجد باريس كتوتر للعاطل عملياً، وكيان ثابت (Exis) للتجمع، تتأسس بممارسة خارجية"[31] تردّ الحكومة الجماهير إلى التسلسلية،

---

(30) Sartre: critique, p. 385. بتصرف

(31) Sartre: critique, p. 387.

وأمام انكشاف ضعف الحشد أمام الأفراد، فالرابطة هي آخرية ككشف مباشر لذات الفرد في الآخر، فيرى هو ذاته نفسها، وأنه عن طريقه يستطيع أن يحقق غايات مشتركة. إن بنية الآخرية تتكوّن من فعل مصير مشترك (sort commun)، عن طريق التهديد بتدمير التسلسلية، (بمواجهة جيوش المَلَكية، فتقليد ممارسة الأفراد تجليات لآخرية شبه تبادلية، إنهم شمول تدمير، فالأفراد يعنيهم انتماؤهم المتحد، في نفس المدينة) فتلك القوات، هي وحدة عملية تضفي على شمول الأفراد السلبَ لكل منهم، وهو، بنفس الوقت، سلب ممكن للتسلسل.. (سلب لكل فرد وللجميع)، هناك إحساس بالاتحاد رغم التعارض، ليكونوا جماعة بغاية مشتركة. يرى كل واحد أنه تشميل لسكان باريس، (من خلال المشاركة بالممارسة: بالسيف، وبالبندقية..) ويتكشف فعله في فعل الآخر. فيتَّحد، إذاً، الباريسيون ضد خطر مشترك هو الحكومة وقوات الملك، فلم يعد كل فرد بنظر الآخرين عقبة - كما في حالة الحشد - بل متوحِّد بهم ويمثل هذا الموقف بإرادته، وإرادتهم تصبح واحدة. وهذه هي الجماعة المنصهرة، (لون من الاندماج فلا فرق بين السلبي نحو التفكُّك، والإيجابي نحو التكوين).

د- وحول صناعة التاريخ عبر الفرد، يتبادر إلى الذهن السؤال عن كيفية معقولية ووضوح ذلك الإنسان التاريخي وفهمه ديالكتيكياً؟ وتوقّف الماركسية عن الحركة يطاول

الديالكتيك، والذي لا يقبل التوقف لدى الماركسيين، لذا فإن الواقع ببنيته والممارسة ببنيتها يتداخلان، والعقل الديالكتيكي لا يفصل بينه وبين نسقه مسافة، كما لا يبدأ من افتراضات أولى للعمل من خارج النسق لتطبيقها عليه! فلدى سارتر، يتشكَّل العقل الديالكتيكي ويتكوَّن وليس جاهزاً، هو في حالة جارية من نمو وتطور. والمبادئ: من أن الإثبات هو مساوٍ لنفي النفي، والصراع هو محرِّك التاريخ، ولا فصل لأي لحظة من لحظات السلسلة، والتاريخ يقوم في كل لحظة منها بتشميلات للتشميلات، إنها مبادئ وليست حقائق ثابتة! ولا قوانين ولا معتقدات دوغمائية تصبّ في قالبها كل مسار ديالكتيكي.

إذاً، فالديالكتيك السارتري، هو عبارة عن منهج بحث تجريبي عيني، ولتطوير وبحث التجربة في آن. يقف سارتر على: ماذا عليّ أن أدرك وأتصوَّر بالنسبة للمعرفة؟، ليقول: إن للمعرفة مجالين، أولهما: هو التاريخ البشري، فيه العقل الديالكتيكي يُسهم ويشارك (عقل مكوِّن)، وثانيهما: هو المجال غير البشري (العلم الطبيعي..)، لا يكون للعقل الديالكتيكي دور في التأسيس، بل في التنظيم لبنية ما هو معروف. لذا يستخدم سارتر الديالكتيك للتمييز بين العارف والمعروف. ولا بد من التوقف أمام "العقل الديالكتيكي، الذي يحتوي على العقل التحليلي، كما يحتوي الشمول على الكثرة"، لأن التحليلي يتطلّب عملية تشميل.. والتحليلي يعمل

في داخل الديالكتيكي، ويُبرز لنا علاقات الانفصال والتشتُّت، أي علاقات التخارج بين الأشياء كما يسمِّيها سارتر. والوحدة داخل المجال المشتَّت يعثر عليها العقل الديالكتيكي، وهي كامنة، فالإنسان لا يخلقها بل يعثر عليها من جديد (يكشف عنها)، وإنْ كان تعرض سارتر، وبسبب بعض الغموض، لنقد لاذع، والتهجم على فكرته[32].

هـ- لم يتوقف سارتر عند العقل التحليلي وحده، ولاكتشاف الجدلي لا يمكن للباحث البقاء من خارج، بل يتموضع الملاحظ في جوانيته، فيصير هو الممارسة الفردية الجزئية، تحدِّده مغامرته في قلب تاريخ متَّسع. فالفرد هو عيني، في واقعه الفردي، ليس مجرداً بل مشروطاً بتحديدات، "بوصفه صانعاً للتاريخ وهو في آن نتاج لهذا التاريخ".

ما معنى، أن يكون العقل الديالكتيكي مكوِّناً أو يؤسِّس، ومكوَّناً أو مؤسَّساً؟ إنه "يتكون من البشر وبواسطتهم في العالم الخارجي، أي يتكوَّن بواسطة جميع العقول المتكوِّنة، ليعيد تكوينها في عقول جديدة حين يتجاوز العقول القديمة، وهو يكوِّن، من حيث الفرد، الذي يصنع ويفعل ويخلق ويشملِن. والعقول القديمة تلك في دائرية ديالكتيكية تعود إلى

---

(32) أبرزهم ريمون رييه في كتابه بالفرنسية: أسطورة العقل الديالكتيكي، كما ورد في أكثر من موضع. كما كارل بوبر وغيرهما.

حالة التفكك بدورها. ومن ثَمَّ فإن العقل الجدلي، هو لون من المعقولية والتجاوز في آن، لجميع الألوان العقلية"[33].

إن انكشاف وتكوّن العقل الديالكتيكي، هو في الممارسة البشرية، وبواسطتها الخاصة بالبشر الموجودين في مجتمع معين، في لحظة معينة من تطور المجتمع، يعني أراد فهم العقل الديالكتيكي في حدود التاريخ، مادياً، وليس بطريقة مثالية. أي وجود المادية التاريخية، إذا كان، فهي مادية من داخل التاريخ (كل الناس يخضعون لها ويعيشونها ويعرفونها)، ولا حدود لها إلَّا في عالمنا الاجتماعي!

إذاً، لم يجزمْ سارتر، وإن نفى جدل الطبيعة، فهو لم يقطع بذلك، وأراد أن يبقى الحكم للتاريخ. أمّا كيف يفرِّق سارتر، بين ديالكتيكه والديالكتيك الماركسي، فيراهما متعاكسين، فالثاني يبدأ من إنتاج وسائل الإنتاج، إلى تركيب الجماعات فالتناقضات الداخلية ثم البيئة، ثم أخيراً نشاط الفرد. أما في ديالكتيكه، فيراه نقدياً، بِدءاً من المباشرة، ومن الفرد نفسه الذي يقوم فعله الخاص به، ثم الانتقال من الشمولانيات والبحث إلى العلاقات بين الفرد والآخرين ثم التركيبات الاجتماعية وصولاً إلى التاريخ البشري، الإنسان التاريخي. هنا هو الباحث والمبحوث، لذا كانت الحاجةُ لعقلٍ خاص، غير التحليلي، عقل جديدٍ لفهم شامل للإنسان،

---

(33) بتصرف .Sartre: critique, p. 120

هو علاقة بين المعرفة والوجود، بين الفكر وموضوعه، إنه العقل الديالكتيكي، الذي لا يكون مكتملاً لدى الباحث منذ البداية، إنه يتكوَّن في التاريخ الجاري، بمقدار ما انه التاريخ والممارسة والذاتي-الموضوعي، والتراجعي-التقدمي، أي فهم الإنسان في سياق التاريخ، بمقدار ما يصنعه التاريخ، وما يصنع هو التاريخ كذلك.

إن "الديالكتيكية التاريخية هي البنية الديالكتيكية للفعل الفردي في وسطه الاجتماعي، إذا جرَّدناه للحظة، يتم اكتشاف تطور المعقولية الديالكتيكية الكامل، بوصفها منطق الشمولانية"[34]. وعملية التشميل يقوم بها الفرد، إذاً، فالعقل الديالكتيكي هو فردي أو ذاتي. والذاتية تعني الحرية، وتجميع الذوات الفردية يعني كثرة من الفاعلين الديالكتيكيين، أي أفراد ينتجون الممارسة، التي هي بدورها ديالكتيكية، لتصبح علاقتها بالآخر ديالكتيكية، معاصرة لعلاقتها الأصلية بالمادية.

و- إن الشمولانيات الفردية، التي ينفِّذُها الفرد، هي الأساس، وإذا كان التاريخ هو عملية شمولانية، ولا بدَّ من تبيانِ دور الكثرة العملانية، أي مجموعةٍ من البشر كأفرادٍ مبعثرين يتَّسمون بعلاقة تخارجية، فكيف يحققون أيضاً علاقة تداخلية (استبطانية)؟، فليس كافياً إبراز عملية تشميل جارية عبر التناقضات التي تكشف عنها فقط. في تجربتنا النقدية ـ

---

(34) Sartre: critique, p. 279.

كما يقول سارتر ـ "ينبغي أن نكشف كذلك، عمَّا في تلك العملية من ضرورة ديالكتيكية". فينكشف كذلك العقل الديالكتيكي كضرورة، وهو وحده الحرية.. وإن وافق سارتر على "أن الناس يصنعون تاريخهم على أساس ظروف أو شروط سابقة.." فهو لا يزال يدحض ويحسم مذهب الحتمية، والعقلية التحليلية كمنهج أو قانون للتاريخ البشري. فلا حتمية تسيطر على التاريخ وتحكم مساره! وصحيح أن صناعة التاريخ من البشر، تتم في ظروف ما محددة سلفاً، لكنهم، أي البشر هم أنفسهم الذين يصنعون التاريخ في النهاية، وليست تلك الظروف، ولو صحَّ أن الإنسان يخضع لديالكتيك يأتيه من الخارج، على أنه قانونه المطلق دون شروط، فإن العالم سيتبخّر في حلم. لا يريد أن يقبع أمام ديالكتيك هيغل، ولا أمام الماركسية (المعاصرة) كقدر أو حتمية ميتافيزيقية، فيجب أن يأتي الديالكتيك من الأفراد أنفسهم، وليس من فوقهم، بوصفهم أفراداً محدَّدين في مجتمع ينتمون إليه، وبواسطة الحركة التاريخية التي تشملنهم. فالديالكتيك يُنسج عن طريق ملايين الأفعال الفردية، إنه قانون الشمولانية، العامل على أن تكون هناك تجمعات معينة وتاريخ معيّن وواقعيات معينة.. إنه مخاطرة الفرد، ولكن يقوم بها الجميع، من هنا تأتي تجربة الضرورة، كما يقول.

ز- والحرية، التي يعبر عنها العقل الديالكتيكي، تأتي من الفرد الحرّ في تشكيله بإرادته الحرة، فيما أنه "ضرورة،

بـل مـطـلـقـة، فـذلـك لأنـه يـفـرّ مـن الـفـرد، أي يـصـنـعـه الآخرون...، "[35] وبشفافية، فالديالكتيك يصبح هو عقلانية الممارسة، والتشميل (الشمولانية)، وعقلانية المستقبل الاجتماعي.

والمعقولية تعني لدى سارتر شفافية الممارسة، لتحمل مبرِّرها بمقدار ما يصنعه الفرد كمغامرة فردية، ولا تخطيط مسبق ولا فرض، فحركة الديالكتيك هي نتاج، ولا يفرض الديالكتيك على البشر العيشَ في رعب وتناقضات، بل هم أنفسهم يقومون بذلك، عن طريق مواجهتهم لبعضهم البعض، تحت سطوة الندرة والضرورة وبحسب الظروف. أما عن الديالكتيك التراجعي، فهو الارتداد إلى ما كنّا، إلى أنسجة الممارسة خطوة خطوة، لكن دون التوقف عندها، فهي تقدمية عندما تنطلق إلى الجماعات التي تشكلها الممارسة: طبقة ومجتمع وجماعة وتاريخ.

إذاً، التجربة الديالكتيكية: رأسية وأفقية، تحليلية وتركيبية معاً، يستطيع القيام بها الشخص الواعي لكونه جزءاً من التجربة، التي لا بدّ أن تكون نقدية تنتقد نفسها بنفسها!.

فالباحث هو جزء وكل، يقفز من حياته الخاصة إلى التاريخ من خلال السالبية البسيطة، حياته هي الرابطة بين الأجزاء والكل، تراجعي وتقدمي، سائل ومسؤول، "هو أنا

---

(35) Sartre: critique, p. 133.

وليس أي إنسان آخر" ـ كما يقول سارتر ـ الذي يلتقي بوحدة التخارج والاستبطان، الحرية والضرورة.. ولا تنفصل الممارسة عن وسطها.

3- الممارسة-البراكسي
(البراكسيس: Praxis) - الديالكتيك[36]

أ- إن الممارسة نشاط إنساني يتضمن ما يتعلق بالذاتية (أو بالمشروع) حينما يفكر الإنسان بحاجاته، وبالموضوعية في تخطيط الإنسان، لتجاوز الموجود موضوعياً، إذاً، ماهية الممارسة هي بالتجاوز إذا لم يكن ضرورياً معرفة ما يفعله أو ينوي فعله، لكنه ينبغي أن يكون على وعي بشيء ما (حاجة، نقص)، وقدرة على التخيل للأشياء تجعله قادراً على الممارسة للذهاب أبعد من الموقف الجزئي الموجود فيه، أي تجاوز المعطى. تلك القدرة تبرهن على أن الممارسة جدلية الصورة، وليس الديالكتيك هو باصطدام المشروع بالواقع، مع الأخذ بعين الاعتبار، للموقف العيني الذي يشكّل

---

(36) الممارسة، praxis، أصلها يوناني: نشاط يتضمن غايته، تميز عن فعل، عمل، شغل (عند سارتر). الماركسية استخدمتها كنشاط عملاني تطبيقي إنساني. مع سارتر صار هادفاً، مرتبطاً بمشروع وجودي (الوجود والعدم) وعاد بالمصطلح إلى قديمه مع ارسطو (نشاط غرضي لا يكون لدى الأطفال أو الحيوانات).

المشروعات، ودون الوقوف على أن قوانين الطبيعة وحدها تحكم سلوك البشر. فأفعالهم قسمان: داخلي وخارجي، ما هو بالنيّة وما هو بالفعل، (وسمة الأخير القصور)، وذاتي وموضوعي وهما جانبا الممارسة، ومن القصد إلى الظرف الخارجي، وحتى الجانب الداخلي للإنسان، فهو محكوم للإطار الاجتماعي، والأخير بدوره يؤثّر فيه الفرد كذلك ويحاول تغييره، إنها علاقة ديالكتيكية.

إذا كان الإنسان نتاجاً لإنتاجه... فهو ليس نتاجاً سلبياً تقبلياً (passive)، وإذا كانت البنية الاجتماعية تحدِّد لنا نقطة الانطلاق فإن الإنسان هو مَنْ خلقها عبر عمله، فحقيقته هي طبيعة ذلك العمل، وعن طريق الممارسة يتجاوز تلك الطبيعة أو يغيِّرها، كعلاقة بين موجود وإمكانياته (مثال العامل المتعَب، لن يكون نشِطاً نقابياً في نقابته). وحقل الإمكانيات هو هدف الإنسان لتجاوز موقفه الموضوعي، فلا يصحّ القول فقط عن إنسان ما: مَنْ هو؟ بل، ما الذي يستطيع أن يكون، وفي آن معاً؟، والعكس صحيح، فالشروط المادية لوجوده تحدِّد كذلك إمكانياته. فالفرد ينقلب إلى موضوع مساهِم في صنع التاريخ بتجاوزه للمعطى نحو حقل الممكنات ليكتسب مشروعه، حتى لو جهلَهُ الفاعل نفسه فهو مؤثِّر في مجرى الأحداث: عن طريق الصراعات التي تظهر إلى الوجود.. فالإمكان حضور المستقبل، في قلب الفعل الجزئي بوصفه ما هو ناقص، ويكشف عن الواقع عن طريق الغياب، وله معنى

إيجابي كمستقبل تؤكده الجماعة، كواقعي، وتُغيِّره كذلك. كلما استطاع الإنسان تحديد الممكنات إيجابياً فإنه يتحدَّد سلبياً بواسطة تجميع وتشميل الممكنات، التي كانت مستحيلة بالنسبة إليه كمستقبل مقفَل ويتماشى اجتماعياً كسلب وكإيجاب.

ب- إن الممارسة تعمل في حقل الممكنات، الذي يظهر الديالكتيك لنا في أبسط سلوك وتحدِّد في آن، علاقتها بالعوامل الواقعية التي تشترطه كحاضر، وتحاول إظهار موضوع معين مستقبلي. فالممارسة مزدوجة: سالبية للمعطى، لكنها تشتمل على سلب لسالبية الموضوع، والذي يهدف له فهو إيجاب، إيجاب منفتح على لا وجود (لم يوجد بعد). إن الممارسة بكل أنواعها هي توسُّلية للواقع المادي، تُحوِّل المادة إلى وسيلة لتحقيق الغايات البشرية، فتشملن المادي الجامد داخل مشروعها، وفي وحدة عضوية مفروضة تظهر بعد أن تتم الممارسة بالفعل، وتصبح انعكاساً سلبياً للمارسة ـ أي كما قلنا ـ لمشروع بشري حدث في ظرف معين، وبأدوات معينة ومجتمعٍ تاريخي ذي تطور.

يرى سارتر أنه لتوسيل الممارسة، وحتى نتمكن من تحويل المادة لخدمة غايات البشر، يجب فهم المادة بمعنى أوسع، إذْ يمكن أن تنسحب، كذلك، على العلاقات الإنسانية وعلى البشر أنفسهم، لأنه يرى الإنسان غاية بذاته.

ج- في الممارسة (La praxis) (البراكسي - البراكسيس) (من خلال المادية الديالكتيكية)

الممارسة هي الفعالية المنتجة للإنسان[37]

هناك علاقة وطيدة ما بين الممارسة والمعرفة، فلا يمكن أن تقوم ممارسة دون معرفة، كما العلاقة بين ما هو نظري وبين ما هو مُمارس. فنشأة المعرفة تكون على أساس حاجات الممارسة العملية للإنسان، ولسدّ تلك الحاجات. إذاً، "الممارسة هي النشاط المادي الحسي، الذي يبذله الناس لتغيير أشياء وظواهر وعمليات الواقع"[38]. وتعتبر الممارسة كأساس للمعرفة ومقياس للحقيقة. إنها تكمن في أساس المعرفة، في عملية تبادلية، تأثيرية بين الذات (الإنسان) والموضوع (الشيء المادي)، لتعطي نتاجها في تغيير مباشر، في الموضوع (هنا تلعب أدوات العمل دورها)، ولا يقتصر التغيير على الموضوع، بل يصل إلى الذات كذلك، حيث تجري عملية تطوير الإنسان أيضاً، في مجرى العمل.

د- وإذا كانت الممارسة ذات جوانب متعددة، فالأساس هو التشكّل من إنتاج خيرات المادة، لكن جانبها الاجتماعي ملموس: الصراع الطبقي، كمثال. وعودة إلى المعرفة

---

(37) لمراجعة المادية الديالكتيكية، أسس الاشتراكية العلمية، نقله: مرعي، السباعي، جاموس، دار الجماهير - دمشق، ط4، 1978.

(38) م.ن.، ص 368.

والنظرية، فهما يدخلان في نشاط البشر، إذْ النظرية تعمّم علم الممارسة ـ إذا جاز التعبير ـ وتعكس من جهة واقع الإنسان، ومن جهة أخرى وعيه. حتى أن النشاط النظري ينشأ ويتطور، من خلال الممارسة، ولنجاح الممارسة العملية لا بدّ من التفعيل العقلي، لأن الممارسة أساس في تطور النظرية والقوة المحرِّكة. إن ما تحتاجه الممارسة، هو من متطلبات الإنتاج، لكن لا يقتصر دفع تطور المعرفة، على الممارسة وحدها، كممارسة إنتاجية، لأن هناك عمليات معاكسة تظهر، ولها دور: من نجاحات المعرفة إلى إحداث التغييرات العملية. هنا الصلة المباشرة، ما بين التطور العلمي والممارسة، ويظلّ الدور الأول من نصيب الممارسة"[39]. فالعلم والنظرية ناشئان من احتياجات الممارسة. هنا، الإشارة إلى تركيز عمل الإنسان، بما يعود بالنفع وبالضروري على الحياة العملية، لذا قام مفهوم النوع المركّز في علم البيولوجيا، نشأ على أساس الممارسة الفعلية (في مجالات الزراعة، وتربية الحيوان..)، حيث الحاجات الأولى للإنسان، (نشأ المفهوم الجيني). "وعلى أساس الممارسة تنشأ وتتطور العلوم الطبيعية. فنظرية الاشتراكية العلمية كتعميم لممارسة الحركة العمالية ومن أجل حاجات نضال الطبقة العاملة ضد البورجوازية ضد الاضطهاد"[40].

---

(39) المادية الديالكتيكية، م.س.، ص 369.

(40) م.ن.، ص 370.

إذاً، هناك ربط ما بين ممارسة الإنتاج والتكنولوجيا والعلوم عامة؛ حيث الممارسة هي حيويتها (حتى على صعيد نظرية بناء الحركات والأحزاب).

هـ- ويأتي دور المعرفة، ليس فقط لتسجيل نتائج الممارسة، بل لاستشراف المستقبل كإضاءة الطريق أمام الممارسة. فممارسة المجتمع وتطوره، كما في تطور الرأسمالية، والصراع الطبقي (البروليتاريا ضد البورجوازية)، كلها بمثابة: أساس نشأة التعليم (والمبادئ: المجتمع الشيوعي). "يقول ماركس في "موضوعات عن فيورباخ"، "إن مسألة: هل يتمتع التفكير الإنساني بحقيقة مادية؟ ليس أبداً من اختصاص النظرية، بل من اختصاص الممارسة. ففي الممارسة يجب على الإنسان أن يبرهن على حقيقة، أي واقعية وقوة وشمول تفكيره. إن الجدل حول واقعية أو لاواقعية التفكير المنعزل عن الممارسة، هو مسألة سكولاستية محضة. إن الإنسان يبرهن على الحقيقة الموضوعية، لمفاهيمه بالممارسة"[41].

(41) م.ن.، ص 371 (السكولاستية .Scholasticism الفلسفة النصرانية السائدة في القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة. وقد أصبحت تعنى فيما بعد التمسك الشديد بالتعاليم والأساليب المنقطعة عن الحياة والواقع. والقول بكامله منقول عن ماركس وإنجلز. المؤلفات، ج3 - 1955 ص 1 و ص 7).

و- تحاول المادية الديالكتيكية أن تميز، ما بين الماركسية والذرائعية، وذلك بفهم ماركسي صحيح للممارسة بصفتها مقياساً للحقيقة؛ فيما الذرائعي نفعي ينفي موضوعة حتمية انهيار الرأسمالية.. وليس هناك من يظن بعدم نفعية المعرفة، لأنها ذات قوة كبيرة، فما من إنسان في العصر الحديث، عصر التقدم التقني الكبير، لديه أدنى شك بذلك، لفائدة الحياة البشرية، لكن حقيقة المعرفة لا تُستمد من منفعتها فقط، بل أهمية المعرفة العلمية الكبيرة تُستمد من داخلها هي، أي بأنها تعكس ولا شك، الدافع بشكله الصحيح. هنا تبرز عملية الاستغلال المعرفي التقني، بممارسة موجهة، كما يحدث في عمليات التصنيع الحربي، وشنّ "الحروب الباردة"، مع الإشارة، إلى تخوف الجانب الآخر المقابل "للإمبريالية" أي أصحاب المادية ومطبقّي الاشتراكية.

ز- فالممارسة مقياس لحقيقة المعارف، وهي تقف ما فوق كل من التأمل الحسي والتفكير المجرد، لتجمع بين يديها من حسناتهما معاً. إشارة هنا إلى ما تسعى النظرية المادية لردّه عنها من نقد يسوقه مَن تسميه نقّاد المادية الديالكتيكية تحت اسم اللعبة المحبّبة بالخلط، ما بين الماركسية والذرائعية - إعلان بعض الفلاسفة الغربيين، بأن الذرائعية كانت قد أعلنت، في أول مرة، من قبل ماركس، في أربعينيات القرن التاسع عشر - حيث تقف الماركسية

والذرائعية على طرفي نقيض، بفهمهما لجوهر الممارسة ودورها المعرفي.

وفي فهم المعرفة التجريبية، التي تتمتع بما يسمى أفضلية الواقع المباشر، من حيث هي ـ كما قلنا ـ تعكس الواقع كما هو، فهي لا يمكنها كشف وبرهنة ضرورة القانون بين الصِلات التي تلاحظ (أي عدم تعميم قانون مستخلَص من تجربة، أو حادثة وحيدة). ويبرز دور معرفة الضرورة كمهمة من مهام التفكير، وبحسب قول للينين: "إن المعرفة النظرية يجب أن تعطينا الموضوع في ضرورته، وفي جميع جوانب علاقاته"[42]. وإذا كان التفكير النظري يحقق وظيفته عن طريق التأمل الحسي ويصل لقوانينه بالتجريد، فإن الممارسة تربط، بين الواقع المباشر والأمانة لذلك الواقع، وما بين معرفة الضرورة، فهي ترى بأن نشاط البشر حسياً ومادياً يُجسده بالواقعي بعد مفهمته ونظريته. كما أن مقياس الممارسة نسبي وليس مطلقاً، وتطورها المستمر لا يجمِّد معارفنا.

وتواصلاً ما بين الماضي والحاضر، ما بين النظرية والممارسة، افتراضاً أو إمكاناً، يكاد الواقع العملاني يُفضي بنا إلى مشهدية تناحرية، تنطلق من النظري.

لذا تنطرح تداعيات الندرة والعنف، ونطرقها في

---

(42) المادية الديالكتيكية، م.س.، ص 373 (مأخوذ من: لينين، الدفاتر الفلسفية، ص 183).

المقاربات وفيما جرى ويجري وسيجري استشرافاً؛ إذْ تضرب عرض العالم وطوله منذ أمد غير بعيد. ولا يخفى تجلبلب تلك التداعيات، وتشميلها لكتل بشرية، ووضعها في هذا الموضع الإيجابي أو ذاك السلبي - بحسب وجهات النظر المتباينة - في ظل أحادية القطب والعولمة المتوحشة والتنظيرات المستجدة، فهل ستتحلحل التوترات القائمة أم ستخلق أفعالاً جديدة من ردّات الأفعال؟.

الفصل الثاني

مقاربات في تداعيات الندرة والعنف

أ- الإنسان في الديموغرافيا والتاريخ والحضارة

يمكن أن يتجاهل الإنسان نفسه كذات مفكرة ليحيا تحت عبء الضغوطات المعيشية، لكن حب البقاء يجعله في تنافس مع أخيه الإنسان، يحتكر خيرات البسيطة التي تحمله فوقها. وتبرز الندرة كما يبرز العنف كسبب ونتيجة في آن، وتتحول حياة البشر إلى نزاعات تودي بحياة بعضهم. اليوم تتجه الأنظار إلى تسويغ تحكّم فكر معين أو ممارسة معينة بمصائر معظم أبناء المعمورة. (بعد انهيار الاتحاد السوفياتي) وتطفو على السطح نظريات أوجدت لها طرقاً إلى العملانية. نقف على ثلاث منها وعلى النقد الموجه لها، من مالتوس و "مبدأ السكان"، إلى فوكوياما و "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"، إلى هنتغتون و "صدام الحضارات".

وفي طيّات الصفحات التي عالج سارتر فيها الندرة والعنف، كان فيها نصيب لمقولة مالتوس، ونقد تطرق فيه

لقضية تناسل البشر وتزاحمهم على القُوت، علاوة على نقده لماركس، حيث كانت وقفة ماركس أقل أمام الندرة - بحسب سارتر ـ وكذلك إنجلز في نظرية العنف (ضد-دوهرينغ). أما في التاريخ الإنساني وفرادته، فتردُ اتهامات من سارتر لإنجلز، لأن هناك مظاهر خادعة (الاقتصاد)، وإذْ يرى سارتر أن إنجلز "يغتال الديالكتيك"، فكيف سنرى نحن مقولة نهاية التاريخ! عند فوكوياما في القرن العشرين؟. وفيما الحضارة تشهد الصراعات وفق هنتغتون، لتصل إلى حضارة إنسانية موحّدة، ولو قسراً، كان السبق لسارتر بنقده للعنف، ولاستلاب الإنسان وتشييئه كما رآه في الماركسية، لكنه لم يرَ خلاصاً إلّا بحرية الفرد - من داخل حركة الديالكتيك - الذي ارتآه (في خطّه الثالث)!، في قراءته الخاصة وتوقّع ما سيحدث؟!.

ولأن كلاً من سارتر وماركس، قد توقفا أمام قضايا إنسانية تطاول تلك الأفكار، لذا كانت هذه المقاربات.

لقد جهد سارتر للدفاع عن الفرد-الكيان (الإنسان)، ولا يعني شيوع "الغربنة" و "حروب الصدع"، وغيرها من المصطلحات المماثلة، بأن مشروع سارتر وفكره عموماً قد أهمل، بقدر ما طغت هذه الموجة العارمة، التي أحدثها "تسونامي"(*) التحولات الدولية والعولمة. وحتى الليبرالية

(*) يقصد بتسونامي: الإعصار وارتفاع أمواج المحيطات، هنا الآثار التدميرية الهائلة.

الديموقراطية لا تزال تعاني ما تعانيه - كما يقول د. نصار: - "حيث إن الاستعباد زال شكلاً واستمر مضموناً، من خلال علاقات السيطرة الرأسمالية، المولِّدة لأنواع من القهر والاستغلال"[1]، فيما أطروحة فوكوياما عن نهاية التاريخ تقول: "إن عصرنا يشهد انتصاراً عالمياً كاسحاً للرأسمالية والديموقراطية الليبرالية"[2]، ويردف كذلك: "أن الصراع يفضي إلى طرف غالب وطرف مغلوب مسيطَر عليه"[3].

ب- سارتر والمالتوسية(*)

في مناقشات سارتر للمالتوسية، ومن خلال مفاهيم ساقها: من الآخر، إلى الطبقية، إلى العملاني-الميت، والسلسلة التي تضيِّع حق الفرد أو تهمِّشه كجزء من حشد..، وبالإشارة إلى الميكيافيللية، ودور مجموعات الضغط، يعود (سارتر) إلى ما يسميه المالتوسية (في فرنسا، يناقش تداعياتها) كعملانية لجيل الخَلَف، متحققة في مجموعات الإنتاج المختلفة، وجزئياً في السلسلة، مستعرضاً مراحل محددة وصل إليها الجيل الثالث، بعد مجازر واضطرابات

---

(1) د. نصار ناصيف، باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، بيروت ط1، ت2، 2003، ص 312.

(2) د. نصار، باب الحرية، م.س.، ص 315.

(3) م.ن. ص 319.

(*) لمراجعة خاتمة Sartre, critique p-p: 858-880

مشهودة، وتوسع الصناعة منذ حرب الـ 14 (العالمية الأولى)، "حيث التاريخ الاجتماعي للقرن التاسع عشر أنتج المستغَلين كأغراض للعنف الدموي، وبالنتيجة كمواضيع ممكنة للثورة (العصيان المسلح) العارمة، في لحظة حيث التصنيع وتمركزه يجرّان إلى ازدياد نوع من البروليتاريا، وازدياد قيم الإنسان - السلعة (قوة العمل)" [4]، حيث عشّش الحقد الطبقي. ويقول سارتر: "إن المالتوسية هي الجواب الجائر والراديكالي القائم على الرفض، فالرأسماليون الفرنسيون يرفضون النموّ الحرّ للسيرورة لإنقاذ طبقتهم" [5]. ويرى أن الحد المفروض على الصناعة (الماقبلي للفكر الموضوعي) يتخذ معنى الطغيان، ويهدف إلى التصعيد عند الشغّيلة، "ليقلب الحركة الديموغرافية... ويتطلّع لإيقاف التحولات بمجرى الطبقة العمالية، تحت تأثير وسائل الإنتاج... والمواجهة عبر صراعات المصالح، [فالطبقة المسيطِرة] ترفض الاضطلاع بوظيفتها التاريخية، (ماكينة متخصصة ؟ استغلال - إنتاج الشغيلة) - بمقدار ما بالمستطاع منعها - إلى رفع مستوى الحياة الوسط" [6]. فكل ذلك يقود إلى مزاولة الطبقة المسيطِرة، الرقابة الدقيقة للولادات في

---

(4) Sartre, critique, p. 859.

(5) Sartre, critique, p. 859.

(6) Sartre, critique, p. 859.

الطبقة العاملة (ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وقد دشنت التدابير العمالية العملانيات المالتوسية)، فكانت (الطبقة العاملة) تنفذ حكم البورجوازية بالإجهاض، وعملياً، بحكم الإعدام.

ويفسر سارتر ويشرح أكثر، "إن العنف المجهِض، الذي يُمارَس بنفس الوقت على بطن امرأة وعلى الحياة، هو من المجتمع البورجوازي ذاته.. لتجد الطبقة العاملة نفسها مجهَضة"[7]. ولا يوجد العنف (كثورة ويأس) إلّا كإجراء عمالي، ليستطيع إشباع حاجات طفل إضافي. والسيرورة الاقتصادية إذا تطلّبت المزيد من العمال، أعلى قليلاً من عروض الاستخدام، فإيقافها سيكون تحت وقْع التهديد العمالي بالبطالة، أي بتجريب تعسفي لقانون الحياة والموت، ويتكامل هذا الموقف مع موقف الطبقات المسيطِرة أمام الوفيات العمالية.

ج- الندرة والمالتوسية

يرى سارتر أن كل مجتمع يبتّ في تحديد فائضيه، أي أمواته (الندرة)، وعلى مستوى الطبقات العليا وإنْ قامت به السلطة مباشرة أم بأعمال أخرى تنمّ عن ذلك، كما في السياسة العامة، والموازنة، وابتداع ملايين شروط العمل

(7) Sartre, critique, p. 859.

والصحة، وتنظيم إسكان المحليين، والحماية، والأمراض... ومن منظور تاريخي يذكّر سارتر بالصراع الدموي عام 1919، حيث باشر الفرنسي المتسلط (السلطة)، بعد تلك الاضطرابات، بتحديد موجّه لأعداد الطبقة العاملة، من خلال الولادات، هذا أولاً.

أما ثانياً، فلا فصل بين تلك العملية، ورفض توسيع السوق، بحيث سيبقى الإنتاج على حاله، فهناك تقارب ما بين رفض الصناعة لاستخدام عمال جدد، واستحالة مسبِّبة ودائمة، بالنسبة للعائلة العاملة، لأن تمتلك طفلاً أكثر (إضافي).

ينتقد سارترُ ماركسَ بالقول: إنه كان لدينا دلالة نسبية، ومنذ عهد قانون الإفقار، على الحدث الثابت: إن التصنيع يرفع مستوى حياة المجتمع، وبحيث إن ماركس لم يهتم بتفسيرات زاغت عن الواقع، حول العملانية التعسفية، وسيجيب بأن السبب، وهذه هي الحقيقة، هو أن الاقتصادوية تخيفنا، لكنه تعسف، لأن البورجوازية الفرنسية واصلت تقديم مستوى عادي للحياة ومنخفض (بتناقض مع نتائج الثورة الصناعية للعملانية-الميتة، مع بلدان رأسمالية أخرى، متقدمة)، فهي تضطهد مجموع الشعب لتكبيل الطبقة العاملة.

وأما ثالثاً، ففي الندرة المسبِّبة (في هذا التعزيز، المتحرر من الندرة، كقوة سالبة)، تبرز تناقضات داخل العمال، كبائعين فرديين لقوة عملهم (مثلاً عامل مهني ضد آخر

موظف... عامل بأجر شهري ضد عامل بالمحاصصة..)، فالتعسف يهدف لاستدامة الانقسامات والانشقاقات، أي سياسة: "فرِّق تَسُدْ"، والطبقة البورجوازية، المجهِضة، المقسِّمة، المجوِّعة، تكمل بدورها المجزرة، فيمتد الاضطهاد وبشكل جديد، بالنسبة لكل عامل، بوصفه آخر، والاضطهاد شمولية للطبقة كممارسة عملانية، فتتحول الطبقة إلى عدو للعاجزين، وهو ما يسميه سارتر هنا، تحقيق "كائن - الـ - طبقة" (l'être-de-classe)، وهو كالتهديد المتأتي من العدو، وذلك بسبب التوتر في الطبقة.

د- كما ويرى سارتر في حلول المالتِوسية، من خلال إنتاج سلع بأسعار أعلى، ودون رفع سقف الإنتاج، مع تخفيض اليد العاملة، وتنمية الصناعة الكبيرة لإنتاجيتها دون فتح أسواق جديدة، إنه يؤدي إلى المضاربة على المشاريع الصغيرة، وبمخالفة القوانين، بعقود مع المضاربين، وهو ما يسميه "مالتوسية معلّبة"، مما يصيب الاقتصاد الفرنسي بالكساد. فإمكانية العامل إيجاد عمل له، يمثِّل ذلك لزميله الآخر، بأنه لن يجد له هو عملاً، "صار العامل، وقد انوجد كسلعة ميتة (حتى قبل البدء بالعمل)، ملغياً إنسان-سلعة، آخر"[8]. ويضيف سارتر: "في حالة المالتوسية، فالمخادعة تقود العامل لإلغاء نفسه، إلى ما لا يعلمه، وإمكانية العمل

---

(8) سارتر، نقد... p. 863

والعيش من أجل آخر ما، في الطبقة العاملة..."[9]، بدل أن يؤثِّر بنمو الإنتاج نفسه، ما يُترجَم ضرورياً، بالنسبة للمهيمِن (المتسلِّط)، بنقصان الحاجة لليد العاملة! هذا هو، إذاً - كما يقول سارتر - الإبداع!، "من هنا قصدت العملانية الواقعية التي حلّت تناقضات الاضطهاد الحديثة، والاضطهاد وستاتيكو الريع على حساب الطبقة العاملة والشعب الفرنسي برمّته"[10]. وداخل هذا الإرغام المشمِلِن، فالمجموعات الاقتصادية تثبِّت المالتوسية كوسيلة لها، ولمراقبة عمالها، "والمالتوسية كسيرورة اقتصادية هي متسلسلة"[11].

هـ- وحيث الوقوع في حال من المسؤولية الجماعية المجرّبة سابقاً، وهي عملياً تفاهم مالتوسية الآخرين، والتكيّف الواعي، من الإنتاج - هذا (إنتاج الاستهلاك الدائم مثلاً) إلى الإنتاج-ذاك، إذْ كان الإنتاج مالتوسياً، سواء في المستخرجات المصنَّعة أو فبارك المعدّات، وأخيراً في كل مكان، وحيثما يكون في مضمار الآخر، فهو يصبح مالتوسية كل واحد!.

أما عن مالتوسية الآخرين، بوصفها يجب أن تكون إنتاجه الخاص، فيتوقّع من كل واحد توضيب هذه

---

(9) م.ن p. 863.

(10) م.ن p. 863.

(11) م.ن p. 864.

المالتوسية، بوصفها سلفاً إنتاجه الخاص (مع ما يتولّد من حاجات)، وفي دورانية، هي ظاهرة انحسار الإنتاج، إذْ كل مفبرك، أو مجموعة مفبِركين يصنعون المالتوسية كمسيرة يجب التوافق معها، وهي مستقرأة كذلك، فالتكيف والتوضيب البسيط مع المالتوسية الدورانية، كتفاهم عملاني للمالتوسية - الممارسة، هو مشهد اضطهادي، بحيث أن كل واحد يحدِّد (باصطناع) الإنتاج أو ضريبته، وذلك من خلال عملانيات العنف، فتظهر علامتان ميِّتتان: الأولى جانبية: "من الواجب أن أتكيّف مع الآخر"، والثانية كحدّ مشمِلِن: "أعي معنى العملية وأشارك بها عبر آمر الطبقة". (عبر الأبوية، والنيو-أبوية، الهندسة البشرية..) وفي ظروف معطاة وعلى شروط الإنتاج وعلاقات القوة (ولا يجد جهداً مبذولاً في فرنسا، لتصفية المالتوسية اللامركزية والنيو-أبوية).

ويعرض سارتر أمثلة ويشرحها، عن المالتوسية، لإثبات معنى يجب أن يمتلكه صراع الطبقات، ليمكِّنه الكتابة، أنه هو محرّك التاريخ (بدلاً من الاقتصاد وسيرورته وتناقضاته!)، وأن هذا هو ما يراه الشيء المهم واقعاً، "مع أن تجربتنا ديالكتيكية". ورغم مقاربات للواقع؛ ليست بالبعيدة من أن تحصل! حتى لا نرى من المستبعد، في حال تطلَّعنا للعلاقات التبادلية للمجموعات والطبقات والمكوِّنات الاجتماعية (متحدات..)، بأنها هي أساساً عملانية، تتحقق عبر التعاضد التبادلي في الحرب والظلم... ولم تتوقف عبر

التاريخ وسيرورته، وأحد نتائجها هو التشيؤ، "إنها علاقة عملية بين التعدّيات، تستبطن أينما كان، كخارجانية مطلقة للعلاقات الإنسانية في الطبقات المضطَهدَة"[12].

و- ويشير لِما علّمتنا التجربة الديالكتيكية، من حيث اعتبار البروليتاريا تدمِّر البورجوازية مستقبلاً، إذْ ستنتج أزمة من أزمة، وتقع كارثة اقتصادية.. تُفضي إلى إحالة الإنسان إلى لحظة ضد-ديالكتيكية محضة للعملانية-الميتة. ذلك التحديد المزدوج للممارسة المكوِّنة على كل مستوى، حتى في المجموعة والتجمع، تتميز بهروب جانبي وبأشكال مختلفة للموات، للغيرية والتراجع، وفي آن تحافظ على ميزتها الأساسية للعملية الديالكتيكية، المحوّلة للحقل العملاني، عبر إعادة التنظيم للوسائل، انطلاقاً من الغاية، وانطلاقاً من الحاجات والمصالح والأخطار، تشترطها ظروف سابقة، وإن تكن هناك ضبابية في كنف العقلية الديالكتيكية، التي تتطلب بالعكس أسبقية أساسية، للممارسة المبنية على الكائن (Être) وعلى الكيان: (Exis)، وهي الممارسة المتعدّدة، الممارسة الحرة، ودون المكوّنة منها، "الكل يتلاشى حتى الاستلاب، إلى أن لا يوجد شيء لينسب وحتى التشيؤ، إلى أن يكون الإنسان شيئاً ميتاً بالولادة ولا نستطيع (حينها) أن نشيِّء شيئاً"[13]!.

---

(12) سارتر، نقد...، م.س.، ص865.

(13) م.ن.، ص866.

ز- مع تمييز ثلاث حالات للممارسة: ممارسة-فردية، وممارسة-مشتركة ومكوّنة، وممارسة-سيرورة. وبأمثلة من التاريخ، فهي لا تتميز عن السيرورة العملانية-الميتة وتقهرها، حتى أن التطور لديه إمكانية ليتزامن كممارسة (قهر) وكسيرورة (استغلال)، كما في أزمة السنوات الاقتصادية الأخيرة للملكية في تموز، كمرض طفولي للرأسمالية.

1- مالتوس والمبدأ السكاني ونقده

انطلق توماس روبرت مالتوس المهتمّ بدراسة الرياضيات، متفائلاً كما كان سائداً في القرن الثامن عشر، فتقبَّل آراء لجان جاك روسو صديق والده، وغُدوين ودي كوندرسيه. وتوقع استمرار هذا التفاؤل لم يُصبْ حظاً معه، ليكون على غرار والده، صاحب الأراضي في ريف انكلترا، لأن توماس كدّ بالرياضيات وبعدها لم ينسقْ مع تيار التفاؤل ولم يتأثر به، بحكم الحاجة لبراهين عقلية لأحكام الرياضيات والإحصاء كطريقة لدراسة السكان، وذلك القس اللاهوتي، رفض أن يظهر اسمه على مقاله الأول، الذي نشر عام 1798 والمعنوَن بـ: "مقال عن المبدأ العام للسكان كما يؤثر في تقدم المجتمع في المستقبل، مع ملاحظات على تكهنات "غدوين" و"دي كوندرسيه" وغيرهما من الكتّاب".

وإن كان في هذا المقال، بنى قضية على حقيقتين:

أُولاهما أن الغذاء ضروري لحياة الإنسانية، وثانيهما أن الرغبة في التناسل (الشهوة الجنسية بين النوعين) هي باقية على ما هي عليه، لكن ما جاء به رابطاً بينهما، هو في تأكيده حول نمو وتكاثر السكان بالنسبة إلى إنتاج الغذاء، حيث "إن قوة السكان، هي في تزايد أكبر من قوة الأرض، في إنتاج الغذاء للإنسان وقوْته.. والسكان إذا لم يعقْ نموهم عائق، يتزايدون حسب متتالية هندسية، في الوقت الذي يتزايد فيه القوت، بحسب متوالية جسابية فقط"[14]. وعلاقة الغذاء بحياة الإنسان واستمراره أساس، ولا استمرار للبشر دون غذاء، "فإن هاتين القوتين غير المتعادلتين، لا بد أن توجّها نحو التعادل"[15]. وعليه فقد وجد مالتوس، أن للعوائق التي تلعب دوراً هاماً في الحدّ من نمو السكان، "الدائمة النشاط"، أَوْجُهاً، وعوامل "يمكن أن تحصر في البؤس والرذيلة"، ولم يفتْه القول عن البؤس، بأنه يسرّع في رفع نسبة الوفيات، وبالتالي فهو "نتيجة حتمية ضرورية"، فيما الرذيلة ليست كذلك، أو لأنه لم يكن متأكداً من ذلك، لينتهي إلى القول، بِ "عدم المساواة الطبيعية بين قوة السكان في التناسل، وقوة الأرض في الإنتاج، وتدخّل قانون الطبيعة

---

(14) د. حسن الساعاتي و د. عبد الحميد لطفي، دراسات في علم السكان، دار النهضة العربية، بيروت، 1981 (تختصر: د.ع.س)، ص 40.

(15) د.ع.س، (م.ن)، ص 40.

العظيم، الذي يجب أن يحفظ آثارهما، في تعادل دائماً"، وفي المصاعب التي ظهرت، "حاسمة ضد البقاء المحتمل، لمجتمع يجب أن يعيش كل أعضائه في راحة وسعادة ودِعة نسبية، ولا يحسُّون بأي قلق على تهيئة وسائل البقاء لهم ولأُسرهم".

كانت دراسة هذه المقالة (الأولى) قد أدت إلى تشاؤم الكثير، حيث حملت في ختامها تشاؤماً مشبعاً، كما وُصفت، ولم يكن ثمة توفيق، ما بين رؤيته وفكرة أن العالم يديره إله رحيم. في ذلك الحين، اتُهم مالتوس بنشر كتاب (ضد الدّين) أدّى إلى ضرورة المراجعة بهدوء وتمعّن، وإلى طوافه في أوروبا، ليجمع ويحلّل ويناقش، مستفيضاً في الطبعة الثانية.

أ- المالتوسية في جوهرها

تعيش غالبية السكان، في معظم الأحيان، على خط الفقر (الكفاف)، لذا فإن أي محاولة لتحسين أوضاعهم هي مستصعبة، ما دامت الزيادتان متصاحبتين بنسب.

هنا يدعو مالتوس إلى قانون الضرورة، الذي يعمل كضابط للقوة العظيمة (السكان)، رغم عدم وضع أي قيود على إنتاج الأرض، ليصل إلى أي كمية بعينها، لكن تبقى قوة السكان أكثر ارتفاعاً.

إن زيادة السكان دونها ضوابط أو عوائق، والنهائي منها هو الحاجة إلى الغذاء؛ غير أنه ليس المباشر، إلّا في حالة المجاعات، وقد صنّف مالتوس تلك العوامل إلى صنفين:

1- الموانع (العوائق) الإيجابية: وهي التي لها تأثير في معدل الوفيات، والتي تنقص عدد السكان بتقصير حياتهم، تنشأ من الضغط الذي يمارسه السكان على وسائل العيش، من أعمال شاقة قاسية، كعَمالة الأطفال وعوامل الطقس المؤثرة، إلى أماكن السكن المزدحمة وما ينجم عن الفقر الشديد، ومستوى ما دون خط الفقر وسوء التغذية، إضافة إلى الأمراض والأوبئة، والحروب، والمجاعات، وفي رأي مالتوس فإن تلك الموانع هي التي تقضي على الحياة، التي بدأت فعلاً.

2- الموانع الوقائية أو الحائلة: "وهي التي تحول دون نمو السكان، عاملة على خفض معدل أو نسبة الولادات (المواليد)"[16].

إذاً البشر سيبقون في حالة معاناة من الجوع، والمرض، والحرب، وهذه الموانع في المستقبل كما شأنها في الماضي، هي القاضية على حياة الإنسان.

حينها وفي وضع يسوده التشاؤم، فقد حصل، أن رأياً شاع بأن مالتوس قد تنبّأ، بأن اطراد زيادة السكان سيكون له نتائج مرعبة في المستقبل (القريب أو البعيد). وجوهر مقاله، كان التركيز على استعداد السكان، ليتفوّقوا دائماً على وسائل

(16) د. فتحي أبو عيانة، جغرافية السكان، دار النهضة العربية بيروت، ط2، 1980، ص 537.

المعيشة. والذي لا يزال مؤثراً إلى اليوم، إن الاطراد أنتج، أحداثاً مخيفة انحصرت في البؤس والرذيلة.!

ب- مبدأ مالتوس السكاني على محك النقد

- ما بين مؤيد ومعارض، مستحسن ومنتقد، وعلى مدى قرون، كان مبدأ مالتوس في السكان، موضع نقاش.

أما حول توجيه التهمة إليه، بأنه عدو للعمران ولزيادة السكان، فقد ردَّ مباشرة (في الطبعة الثالثة لمقاله)، "إنه لخطأ فاضح في فهم رأيي، أن يستنتج القارئ أني عدو لكثرة السكان"، وقد أوضح أنه لم يكن كذلك، فهو وقف ضد الرذائل ولمحاربة البؤس: "إنما أنا عدو الرذيلة والبؤس".. ولم يخفِ أنه كان مع النمو السكاني، نظراً للحاجة إليه: "وهل هناك ما نحتاجه بشدة، أكثر من زيادة سريعة للسكان بشرط، ألّا تكون مصحوبة بالرذيلة والبؤس؟".

هناك نقد، حول التحقق من الأرقام والأعداد ومصداقيتها من جهة، وحول الموارد الأخرى التي يمكن أن يكون مالتوس قد أهملها، من جهة أخرى، فبعد قرن أو أقل على رأي مالتوس، لم يزد سكان الكرة الأرضية، حسبما ذَكَر، بل ابتعد الرقم كثيراً، فقد عانت أوروبا من نقص فادح في عدد الولادات.

ج- المدافعون عن نظرية مالتوس

من الذين أظهروا دفاعاً عنها جون ستيوارت ميل، الذي

دعمها بقانون الغلة المتناقصة، في منتصف القرن التاسع عشر. حيث اعتبر ميل، بعد مراحل في تطوير الزراعة أو تقدمها، أنه "ومهما كانت المهارة والمعرفة الزراعية، إذا زِيد العمل فإن الإنتاج لا يزداد بدرجة مساوية، ومضاعفة العمل لا تضاعف الإنتاج، أو بمعنى آخر، كل زيادة في الإنتاج يحصل عليها، ليست بأكثر من زيادة متناسبة في استغلال العمل في الأرض"[17].

وإذا كان مالتوس له "فضل السَّبق"، في تسليط الضوء على مشكلات السكان، أو اعتبر مؤسس الدراسة الحديثة للسكان، وإدخال ذلك في علاقة مع الحياة المعيشية والاجتماعية، وأنه لفت النظر إلى العلاقة ما بين التزايد السكاني السريع والتزايد الغذائي المتباطئ، فربما اليوم لا تزال الظروف مشابهة، خاصة في العالم الثالث.

لا بد من الإشارة إلى بروز نظريات سكانية أخرى منها: الطبيعية والاجتماعية.

د- كارل ماركس

انطلاقاً من لا وجود لسكان فائضين، فالظروف الأمنية والاقتصادية تخلق مشكلة السكان، لنصل إلى النظرية الاجتماعية التي قال بها كارل ماركس، والتي وردت من

(17) دراسات في علم السكان، م.س.، ص 50.

خلال نظريته العامة حول الشيوعية (الاشتراكية)، فالفقر والتعاسة مرتبطان بالمشاكل الاقتصادية، وليسا مرتبطين بأي ميل طبيعي لدى الإنسان، في توليد عدد كبير من الأطفال، لا يستطيع إطعامهم (مالتوس).

وفي النقد الذي يمكن أن يوجه لماركس، أنه بطبيعة الحال، متحيِّز للطبقة العاملة ضد الطبقة الحاكمة أو الرأسمالية، مما يؤثر في بحثه ونتائجه!، كما أنه قد أغفل الحديث عن الضغط، الذي تمارسه الزيادة السكانية على الموارد، حتى في ظل الاشتراكية نفسها!.

هـ- السكان والموارد

نتيجة التزايد الملحوظ في أعداد السكان، بمعدلات تفوق تلك الموارد الاقتصادية، بدأت الأنظار تنشدّ نحو الاهتمام بموارد الاقتصاد، وتحديداً الغذائية منها، مطلع العصر الحديث (خاصة مع مالتوس وبعده)، نظراً للتضاعف المخيف لأعداد البشر، والتخوف من مواجهة مشكلات تكاد تكون مستعصية، في مقدمها المجاعة والموت، إذا لم تتدخل الطبيعة، إلى "التسونامي"، عدا عن انفجار الحروب التي شهدتها الكرة الأرضية (العالميتين) والمتنقلة، عدا عن انتشار الأمراض والأوبئة، واكتشاف الجديد منها (السيدا، ايبولا، السارس، الجمرة الخبيثة، انفلونزا الطيور والخنازير...)، والتي تحصد الملايين خاصة في دول العالم الثالث (افريقيا..)، (إضافة، إلى حالات التشرد والفقر الشديد،

المؤدية إلى المجاعات ثم الموت)، أما في الصين فتمنع القوانين ولادة أكثر من طفل واحد لكل أسرة، وبرغم التنبؤات (مالتوس)، ففي بريطانيا وخلال قرن زاد سكانها 7.3 أضعاف. فالمورد الاقتصادي متعلق بطبيعتين: بشرية، وطبيعية. والمورد (Resource) وهو مادة، أو خاصية طبيعية للمكان، يمكن أن تستخدم في وجه من وجوه إشباع حاجة البشر، وتشمل إمكانيات طبيعية وبيولوجية مما هو كامن (وموجود)، من ثروات (جوفية) والحياة النباتية والحيوانية والمياه والمناخ.. في مكان محدد، ما عرفت أو استغلت من هؤلاء السكان أو غيرهم"[18]. وعلى السواء في مجتمع بدائي أو متطور، فالمورد شامل لما يستخدم، ولمَّا قد يستخدم، ويحوّل، من الغذاء، والمسكن والملبس لكل استخدام.

و- لقد دفع ذلك الأمر بعض المهتمين، إلى وضع دراسات، وصياغة معادلة ما، في محاولة منهم لتوضيح انعكاس تلك العلاقة، ما بين السكان ومواردهم الاقتصادية.

لكن تبقى مؤشرات كثيرة، يُستدَل منها على الحجم الأفضل، من خلال مستوى المعيشة المقبول أو الرفاهية، والتشغيل وعدم الوقوع بالبطالة، والتنمية المستمرة والصحيحة، إلى الديموغرافيا المتوازنة، كما يلعب حجم الدولة، ومساحتها وجغرافيتها دوراً في ذلك.

---

(18) جغرافية السكان. م.س.، ص 505 (بتصرف).

ز- الحجم الزائد[19]: إنه التعبير عن الانفجار السكاني أو التضخم، حيث الموارد هي أقل مما يتطلّب حجم السكان الحالي أي تناقص في الموارد من جهة، وتناقص في العمل من جهة ثانية، ويطلق على الزيادة السكانية "مطلقة"، عندما يصل حد الإنتاج إلى الأقصى أو المطلق، وتبقى مستويات المعيشة منخفضة. فيما الزيادة السكانية هي نسبية، إذا ظل الإنتاج الحالي لا يكفي السكان وهناك إمكانيات متوافرة بعد، كزيادته إلى درجة أكبر مما هي عليه.

إن هذا الحجم منتشر على كافة مستويات الحياة، الريفية والمدنية، والزراعية والصناعية، ومحلياً ودولياً. أما في المناطق الريفية، والزراعية، فإن عوامل عدة تساهم في ذلك.

2- نظرية فوكوياما:(*) "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" ونقدها

إن فوكوياما لم يخفِ في نظريته الموقف من إعمار "العالم الجديد"، وإنّ بوسائل عنفية، طاولت إبادة مجموعات بشرية كانت تعمره، "هل يمكن أن نتخيل مدى

---

(19) وهناك الحجم الناقص كذلك، (لا مجال لذكره).

(*) فرنسيس فوكوياما من أصل ياباني - أميركي. وقد اعتذر لاحقاً عن جوانب في نظريته.

سوء الأوضاع، فيما لو ظلت أميركا مأهولة بتلك المخلوقات البدائية!! "[20].

كان ذلك في اللحظة الراهنة التي تناولها، والتي جاءت بعد الانهيار الدراماتيكي لأكبر المنظومات السياسية، للاشتراكية ورمزها الاتحاد السوفياتي، كنظام سياسي بنتيجة الركود، الذي أصاب تطبيق الأيديولوجية الماركسية، خاصة ما بعد التطورات التي بدأت تباشيرها، ومرّت بسقوط ما سُمِّي: "حائط برلين" الذي فصل الألمانيتين، إلى دول أوروبا الشرقية، التي كانت تدور في فلك السوفيات. أما التحوّل من الديكتاتورية الشمولية نحو الديموقراطية، فلم يكن بحاجة (فوكوياما الياباني الأصل) لابتداع الجديد، بقدر ما احتاج للملاحظة وإعادة قراءات (هيغل..) واستنتاج إفلاس الماركسية - بنظره - ليهتف بالانتصار!.

أ- لقد وصف الاحتفال باحتضار السوفيات بأنه موت لماركس، وإن كانت لا تزال دول وقيادات تتبنّى الاشتراكية في أنظمتها (الصين - كوبا)، فهل يعني ذلك مؤشراً على نهاية التاريخ التي ادّعاها فوكوياما، إذا ما مرّ تاريخ البشرية "بالتوقف" أو "التعطل"، (من الناحية الفلسفية مع القديس اوغسطين، وماكيافيللي، وكانط وهيغل ثم ماركس)؟.

---

(20) كتابه: (فرنسيس فوكوياما) نهاية التاريخ، (ترجمة د. حسين الشيخ) دار العلوم العربية، بيروت، (دون تاريخ)، ص 8.

وحيث إنَّ وَصْدَ الباب بوجه التاريخ، يعني أنه لن يستجد جديد، سوى الاستثنائي بعد اليوم، وليس ما يستحق العناء كحدث تاريخي، فالشمولية كنظام سياسي ظهرت بعد الحرب الكونية الثانية، تحديداً لتوصيف نظامَيْ الاتحاد السوفياتي، وألمانيا النازية الهتلرية، وتمييز هذين النظامين عن باقي الديكتاتوريات المعروفة، التي لم تسعَ لإبادة المجتمع، في حين أن الشمولية قامت بذلك عبر التحكم بالشعب، وتحطيم القيم السابقة، وإعادة البناء وفق عقيدتها والسيطرة الكاملة على وسائل الوعي والإعلام، وحتى العلاقات الأُسرية والشخصية!.

وإنْ بقيتْ بعض الأنظمة اشتراكيةً، فإن الخطر قد زال عن "الديموقراطية الحرة"، بعد زوال "الجيش الأحمر" من أوروبا!. وفوكوياما لا يجزم بعدم عودة بعضها، لكن فاعليتها محدودة، كأي ديكتاتورية عسكرية لا تتصّف بقدرة على صياغة حل المشكلات الاقتصادية السياسية الكبرى. وبعد أفول نجم المَلَكية مع بداية القرن العشرين، فقد بقيت الفاشية والشيوعية منافستين للديموقراطية، لكنهما افتقدتا مصداقية طرحهما السياسي الاقتصادي الاجتماعي، (يشير فوكوياما للإسلام كأيديولوجيا متجانسة منظّمة 1 /5 سكان العالم، يُستثنى - مبدئياً على الأقل - لكنه لا يستطيع تحدِّي العالم الحرّ، الذي يمكن أن يخترق العالم الإسلامي على المدى البعيد، ويعيد أحد أسباب إحياء الأصولية الإسلامية، إلى

التهديد الذي أحسَّت به المجتمعات المسلمة، لاختراقها بقيم التحرر الغربية).

وليس من سبب يدعو للاعتقاد بتحرك العالم إلى ما يعتبره الغرب الاتجاه إلى المؤسسات الإنسانية، يعني ما يسمّونه: الديموقراطية الحرة (الليبرالية)، فقد وصل مفكروه، كما يقول فوكوياما: "أن ليس هناك شيء يماثل التاريخ، إنه ترتيب منطقي وتواتر يتسع للأحداث الإنسانية"[21]، بحيث أن المستقبل لا يَنزع على الدوام، لإفراز الشر اللّامطاق مجدداً، سواء الديكتاتوريات والإبادات، أو الحدّ من حياة البشر، باسم الاستهلاك الحديث. "فالأميركيون شعب متفائل بطبيعته".

ب- وإن كان فوكوياما عَنى، عدم توقع الغرب لانهيار ما أسماه، "المجتمع الفاشل"، أي الشمولي، لكنه رفض إمكانية التغيير للمجتع الشمولي من داخله، فيما الحقيقة أثبتت العكس وإن بتدخلات غير مباشرة!. "هكذا لا يمدّنا تاريخ هذا القرن بأي أمل، في أن أساليب الحكم الشمولية، يمكن لها أن تتغير أو تتحول من تلقاء نفسها"[22]، وكأن الشيوعية قَدَر لا مفر منه، فإعادة تشكيل التراكيب الأساسية والاجتماعية، لما سُمِّي القوى المعادية (على حد تعبير

---

(21) نهاية التاريخ، فوكوياما، م.س.، ص 19.

(22) م.ن، ص 25.

الغربيين)، هو مواجهة واقع مطلق، وحتى إن كان من احتمالية لبعض الديموقراطية، والتحوّل البسيط في دول عالمثالثية، فهي مستحيلة في الشموليات؟!

وهو يرى إن تشاؤميتنا الحالية، في عدم إمكانية للتقدم في التاريخ، ناجمة عن مشكلتين متوازيتين: تقوم أولاهما، على أن سياسات القرن العشرين أبادت ودمرت وقتلت ملايين البشر، وأكرهت مثلهم العودة إلى حياة عبودية متوحشة. وثانيهما: مشكلة العقلانية الغربية، حيث أهملت الدفاعات عن ديموقراطيتها الليبرالية.

فالوحشية ذكرَّت بالحروب الدينية في القرون الوسطى، وقد تم الاستيلاء فيها على القيم. كما أن العنف الذي صاحبها، ونتائجها أرعبت، وربما أدَّت لاهتزاز الثقة بالنفس، عند الديموقراطيات الحرة. وتشاؤمية النصف الأول من القرن العشرين، قابلها بحسب فوكوياما، تباشير انفراج في الربع الأخير منه، وكانت المفاجأة الكبرى، زوال منظومة الشمولية الكبرى (الاتحاد السوفياتي)، في الخُمس الأخير منه.

لكن فوكوياما لا يشير هنا، إلى اندلاعات متنوعة للحروب، وبأشكال أخرى، ظلّت تتفجر وتُشَنُّ تحت صيغ مختلفة، إلى نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين ولا تزال، بعنف أقوى وأشرس، وإن لم يتخذ شكل حرب عالمية ثالثة، فكان ما سمي بالعنف، والإرهاب، وردات الفعل والغزو، و...

ج- أما حول إعادة كتابة التاريخ، فإن فوكوياما التفت لمحاولات جرت، قد شهدها القرن العشرين، (أي كتابة تواريخ عالمية مع شبنغلر وتوينبي) وتقسيم التاريخ إلى عدة تواريخ لشعوب مختلفة. فمع شبنغلر في كتابه: "تدهور الغرب"، فقد قسّم التاريخ إلى ثقافات، ومع توينبي في كتابه: "دراسة التاريخ"، قسمه إلى مجتمعات، وحتى وصولاً إلى هيغل وماركس..

و"تدهور الغرب" حمل تشاؤماً، أثّر على الكثير، فيما ظلت الكتابة في التاريخ العَالمي مستمرة لتظهر "نظرية التحديث" بجهد من علماء السوسيولوجيا. وقد أرجع فوكوياما النظرية الأخيرة إلى ماركس، إذْ بدايتها كانت مع مقولته في مقدمة كتابه: "رأس المال"، "أن الدولة الأكثر تطوراً في الصناعة، تكشف للدول الأقل تطوراً، عن صورة مستقبلها"[23]، مشيراً إلى إسهامات ماكس فيبر واميل دوركهايم، حيث يفضي ذلك التطور إلى صيغ للتركيبة الاجتماعية والسياسية.

لا يفوت فوكوياما التطرُّق إلى الإبادة، وهذه المرة بطرق أوسع وأشمل من الجوع أو الفقر وبالحرب، ولكن بصيغة إفناء وباختيار غير طوعي، أي بانفلات الأمور من عقالها، بالخوض في حرب نووية.

---

(23) نهاية التاريخ، فوكوياما، م.س، ص 83.

لقد أصدر ريمون آرون حكمه بسيطرة طبقة المديرين (القادة) على الأيديولوجيين والعسكر، بسبب تعقيدات التكنولوجيا. وعليه استطاع السوفيات والصينيون قيادة مجتمعاتهم في عصر الفحم والصلب (الفحم - الحديد)، لأنه كان من السهولة السيطرة عليها، فالرأسمالية حتمية والاشتراكية عائق في العقد الأخير من القرن العشرين أمام التكنولوجيا الحديثة، وما حقيقة قيام المجتمع السوفياتي سوى القهر الذي مورس في بداياته.

وتوجّه فوكوياما إلى أن تجميع القوميات داخل نظام شمولي لم يكن باتفاق بين تلك القوميات في أن يشتركوا، في نفس المواطنة والهوية المشتركة بينهم، بل بالقوة.

أما عن دورانية التاريخ بأنها تستدعي كارثة شاملة للعالم، أي تدميراً للعلم الحديث واقتصاده، فهناك محطات تاريخية كانت نهاياتها مميتة، في القرن العشرين (ستالين، هتلر)، فقد كانت هذه الأنظمة الشمولية تحرق نفسها (1945، 1956)، مع محاولات لدول أخرى (الصين..)، لمضاعفة النظام الشمولي، الذي وصف بأنه حالة مَرَضية. وحول ظهور الفاشية في دول متطورة، فلا جواب حول عدم تكرارها مجدداً (هتلر، أو بول بوت)، وليس ما يدعو إلى ضرورة ظهور هتلر لتليه الديموقراطية (هيغل). و "نجد أن العقلانية سوف تدجّن إبادة البشر"[24]، في حالتي استخدام

---

(24) نهاية التاريخ، فوكوياما، م.س.، ص 149.

الأسلحة النووية، أو محو البشر، في نهاية حوار، حول التقدم أو العقلانية في التاريخ الإنساني.

ويصرِّح فوكوياما بأنه يميل لوجهة نظر تقول: "إن محو البشرية هو شرّ فريد، ونتاج لظروف تاريخية فريدة". هذه الظروف وُجِدت في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين في ألمانيا، ولا تكون ظاهرة، بل ربما مضاعفتها مستحيلة في مجتمعات أخرى مستقبلاً، من هذه الظروف هزائم أو مشاكل اقتصادية أزمات اقتصادية (1929 أو 2008) أو تقاليد فكرية، وثقافية. ومعاداتها للمادية والتقاليد تلك لم تخضع لاختبار الاضطرابات الاجتماعية الناتجة من التصنيع في ألمانيا، فالنازية "مرض الانتقال الناتج من التحديث"، كعملانية ضرورية للمعاصرة. كما أن انتصار الديموقراطية الحرة في ثمانينيات القرن العشرين، لم يقدم تعويضات عن قرن ماضٍ، قضاه كثيرون في النظام الشمولي. وحياتهم قد ضاعت بموضع تساؤل إذا كان يوجد نموذج عقلاني للتاريخ، مع توقّع عمل التاريخ العالمي ليقوم علمانياً، "بتبرير ما يوجد في حدود الغاية النهائية للتاريخ"[25]. أما التاريخ غير العالمي فيتوقع منه حدوث ذلك، وينتهي بتجاهل شعوب وعصور قد شكّلت مرحلة ما قبل التاريخ.

---

(25) م.ن، ص 151.

أما عن لا ديموقراطية بلا ديموقراطيين، فيعتبر فوكوياما، بعد أن يوضِّح بأن البشر يستغلون العلم في قهر الطبيعة لإشباع حاجاتهم وتوقِّي الخطر، أن العلم يمدّهم بأفق لإمكانيات التكنولوجيا التي تحددها أساساً قوانين الطبيعة، فالرغبة الإنسانية هي الدافعية لاستغلال تلك الإمكانيات.

إذاً، الآلية هي تفسير ماركسي اقتصادي للتاريخ، والنتيجة غير ماركسية، وعن حيز العمل فرغبة الإنسان، إنتاجاً واستهلاكاً، هي الدافعية للنزوح (من الريف إلى المدن) والعمل في المصانع.. بائعاً إنتاجه بأعلى سعر مما يعود عليه من العمل، الذي ورثه عن آبائه.

د- كما يناقش فوكوياما ماركس في كتابه رأس المال، في جزئه الثالث حول: الحرية ونطاقها، الذي يبدأ فعلاً حيث يتوقف العمل المحدد وفق الضرورة.. يسعى الإنسان (سواء المتوحش بصراعه مع الطبيعة للحفاظ على البقاء، أو المتحضِّر) في مختلف التكوينات الاجتماعية وصور الإنتاج، وبتطوره يزداد هذا النطاق من الضرورة ويمتد، وإشباعاً للرغبات تزداد كذلك قوى الإنتاج. فيقول: إن فرق وقت العمل الضروري وباقي وقت العمل الإضافي لا تذهب لجيوب الرأسماليين.. ويضرب مثلاً، أن الألمان الشرقيين (قبل توحيد ألمانيا ثانية) هم في مستوى من المعيشة أعلى منه في زمن القيصر.

إن العملية التي يحدث بها التاريخ الاقتصادي الحديث،

غير كافية، أو متمشية مع ذلك التاريخ إياه، لتخبرنا إذا ما كنا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ، وفوكوياما يحاول أن يفهم إذاً، كيفية الوصول لنهاية التاريخ، عبر العودة لمثالية هيغل، "حيث المحرك الأول للتاريخ ليس هو علم الطبيعة الحديث...، بل هو الصراع..، فهو يكمل الآلية، ويعطينا فهماً أوسع وأشمل للإنسان - الإنسان كإنسان - وهو الذي يسمح لنا بفهم الحروب والنزاعات المفاجئة، من هدوء التطور الاقتصادي الذي يميز التاريخ الإنساني الفعلي"[26]. أي لنستمد إطار عمل لفهم تلك العملية التاريخية الإنسانية، وإمكانية استمرارها بلا حدود، أو الوصول "لنهاية التاريخ".

ولا يخشى فوكوياما من تلك المشاكل، التي لا تصبح تناقضاً مهما كبرت، ما دامت لا تشكل خطراً على النظام من داخله، (جريمة، تضخم مالي...). فيما بالنسبة لماركس، فإن الفقر المدقع للبروليتاريا تحوَّل إلى تناقض، وليس إلى مشكلة فقط، بل موقف ثوري يقلب النظام الرأسمالي ويستبدله.

وفي الاستنتاج، أنه لو رضي جميع البشر عن التنظيم الاجتماعي - السياسي، حينها يمكن القول أن التاريخ يصل لنهايته!.

كما يلفت إلى قضية المجتمع، الذي حكمته المرأة وصراعات تاريخية قَبَلية، حيث لم تعد لدينا شواهد عنها،

---

(26) نهاية التاريخ،،،، فوكوياما، م.س، ص 157.

لكنه يشك في إمكانية وجودها مستقبلاً، في ظل التحرك لمساواة الرجل بالمرأة، فلو صحّ، لمَّا وصلنا لنهاية التاريخ!

هـ- أما في المدخل الثاني، والذي يعتبره بديلاً حول: هل وصلنا لنهاية التاريخ؟، فهو مدخل "عبر تاريخي، طبيعي"، حيث الطبيعة تخلق نفسها في مسار الزمن التاريخي، أي علينا الانتقال من مناقشة التاريخ إلى مناقشة الطبيعة. و "يستحيل الرجوع إلى معيار "عبر تاريخي" مستمر، أي بدون الرجوع إلى الطبيعة[27]. ويفسر فوكوياما قصد، كل من "روسو" وأمثاله، أنه ليس كحالة طبيعية تجريبية، (أو تاريخية الإنسان البدائي)، إنما كنوع تجريبي في التفكير، باستبعاد ما كان نتاج عرف وتقاليد من الشخصية الإنسانية، (الانتماء لدولة..) وبكشف ما هو مشترك في الإنسان. كما أن هيغل الرافض لثبات الطبيعة الإنسانية، اعتبر أن الإنسان حر، وقادر على خلق طبيعته الخاصة. لذلك، ولكي يحفظ الإنسان حقه في الوجود، يستخدم ما يراه مناسباً لتحقيق تلك الغاية: "الحق الطبيعي"، حتى بالعنف، لأن الظلم يؤدي لكل من العنف - الحرب ثم الموت، فالسيد العام يوقف الحرب ضد الكل بالكل، أي أن النتيجة الحتمية هي حرب فوضوية، (إن السلام هو الحفاظ على حق الحياة). وإذا فُقد في مجتمع هوبز ولوك البُعد الأخلاقي للحياة الإنسانية، فإن ثنائية هيغل في "السيد والعبد"[*]، أراد منها

---

(27) م.ن ص 160.

أن يكون للإنسان، كعامل أخلاقي..، كرامته المرتبطة بحريته الداخلية المتحررة من القيد البدني أو الطبيعي، "إن هذا البعد الأخلاقي والصراع من أجل الاعتراف به، هو المحرك الذي يدفع العملية الجدلية للتاريخ"[28]. وإذا كان العامل يطالب بأجر أعلى لسد حاجاته بديهياً، فهو يعتبره تقديراً لقيمته أيضاً، حيث أجور الإدارة لا تقدِّر كرامة العامل، كما يسخط المضربون عن العمل، عمّن يكسر إضرابهم الذي يعتبرونه جزءاً من الإدارة، فالأجور العليا تشبع الحاجات، وتفي بالعرفان بالقيمة المعنوية، وهذا ما أدركه أبو الاقتصاد السياسي، آدم سميث في كتابه، "نظرية العواطف الأخلاقية"، فابتعاد البشر عن الفقر والسعي نحو الثروة علاقته بسيطة بالضرورة الفيزيقية (باعتبار أدنى الأجور ممكن أن تلبي حاجات العامل الضرورية). ويتساءَل هنا عن سبب ما يسميه "البحث عن متاعب ومشاق الحياة الاقتصادية"؟ ويجيب: إننا نتباهى بأن نكون محط الأنظار! (كأثرياء)، "أما الفقير فيخجل من فقره، خارج نطاق العالم..، إذا أحس به مَن حوله، فهو مجرد إحساس بالبؤس والفقر الذي يعانيه"[29].

و- يعود فوكوياما ليتحدث عن الفقر، حيث النشاط

(*) "السيد والعبد"، نص شهير لهيغل.

(28) نهاية التاريخ، فوكوياما، م.س، ص 184.

(29) م.ن، ص 198.

الاقتصادي فيه هو عبارة عن تلبية الحاجات الطبيعية للإنسان (الجفاف في افريقيا أواخر ثمانينيات القرن العشرين..)، ويشير إلى أن "في كثير من دول العالم، فالفقر والحرمان من المفاهيم النسبية، وليس من المفاهيم المطلقة، التي تنشأ من الدور الذي يلعبه المال كرمز للقيمة أو التقدير"[30].

فالطاغية يغزو ويستعبد شعباً يجاوره للإقرار بسطوته! وإذا كان العبد بطبيعة الحال خاضعاً للسيد ولرغباته، فغياب الاعتراف الكلي هو ما يحرك رغبة التغيير في العبد، وعبر العمل يسترد العبد شيئاً من إنسانيته، تلك الإنسانية التي كان فقدها بسبب خوفه من الموت.

يروّج فوكوياما للديموقراطية، ليس لأن تُحَب كأفضل الخيارات المتاحة، بل لأن على المواطنين أن يحبوها، لأنها "ديموقراطيتهم"! غير أنه رأى في الدين، أنه لا يخلق بذاته مجتمعات حرة، فأمّحت المسيحية بعلمنة أهدافها قبل ظهور الحرية، فكانت البروتستانتية. (أي أن فوكوياما يأخذ نموذج "الأمركة")، فيما أبقى فوكوياما على الديانتين الأصوليتين: اليهودية والإسلام، الشموليتين، للسيطرة على كل مرافق الحياة بما فيها السياسي، إذا كان من إمكانية الملائمة مع الديموقراطية! لكن تكيفهما مستصعب مع الليبرالية، والحقوق العالمية (حرية الفكر والديانة) - يستثني تركيا -. أما الانتقال

---

(30) م.ن، ص 198.

إلى الديموقراطية الحرة المستقرة، فيحتاج الأمر إلى ساسة (قادة). وإذا كان لازماً وجود معرفة ديموقراطية، فلن تصل دولة لتصبح ديموقراطية، حتى في أوروبا!

ويخلّص ديموقراطيات أميركا اللاتينية، ورأسمالياتها من النقد، بسبب تحوّلها إلى هياكل تجارية قبيحة والتدخل الحكومي، وفي نظرية ليبرالية الاقتصاد التقليدية، مع سميث، فالعمل كريه، لكن الهدف ما يعود به من نفع. "إن العمل، بمعنى آخر، هو وسيلة لإرضاء الروح وليس الرغبة"[31]. أي أنها لا منفعية أصلاً وكما ظهرت في دراسات، أشهرها لماكس فيبر (Max Weber): "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، ويشير إلى الليبرالية الاقتصادية اللاعقلانية المجردة "وهذا يوحي بأنه حتى في نهاية التاريخ، من الضروري وجود شكل ما من الروح (Thymos) اللاعقلانية ومن أجل الحفاظ على عقلانيتنا وعالمنا الاقتصادي الليبرالي.. على الأقل لنحتل المراتب المتقدمة على رأس القوى الاقتصادية العالمية"[32]. ويشير لقرون ادّعت الماركسيةُ عدم شرعيتها، ويردّ أنها أكثر شرعية من مجتمعات الزراعة. الرحلة الطويلة يشبهها بقافلة جياد تجرّ عربات، (من المشهد الأميركي) ويهاجمها الهنود الحمر، فيضلّ الركاب في ثلاثة

---

(31) نهاية التاريخ، فوكوياما، م.س، ص 255.

(32) م.ن، ص 258.

طرق.. لكن الطريق الوحيد، باختلاف توقيت الوصول واحد، يختم:.. نهاية التاريخ.

ز- **نقدها: في التاريخ بأبعاده**: كَتَبَ أ.ج. هوبزبوم "دراسات في التاريخ"[33] ويقع في مقدمة وستة فصول.

يتصدّى لطائفة من القضايا، في أُولاها: استعمالات أو إساءة استعمالات التاريخ في المجتمع والسياسة على السواء. وثانيها لتقييمات نقدية واتجاهات وأنماط تاريخية، وثالثها لما يتعلق بفهمه للتاريخ، (أي قضايا مركزية،) أولاً: قول الحقيقة عن التاريخ، أي أن ما يدرسه المؤرخ حقيقي يشير لنفي بعض المؤرخين اليساريين إمكانية الوصول إلى الواقع الموضوعي.. "باختصار اعتقد أنه من دون الفارق، بين ما هو وما ليس هو كذلك، لا يمكن أن يكون هناك تاريخ"[34]. ثانياً: حول المقاربة الماركسية للتاريخ التي يرتبط بها (هوبزبوم)، يرى أنها يافطة غير دقيقة لكنه لا ينفيها، "إذْ لولا ماركس لما نشأ عندي أي اهتمام خاص بالتاريخ.. فقد منحني ماركس.. مواضيع بحثي، إن التاريخ يعمل على

---

(33) أ.ج. هوبزبوم، دراسات في التاريخ، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر 2006، (الكتاب حمل الرقم 54 من السلسلة "الكتاب للجميع" التي توزعها جريدة السفير اللبنانية، 10 حزيران 2006).

(34) م.ن.، ص 9.

مشروع فكري متماسك، ولدى الماركسيين وغيرهم قسط للمساهمة في هذا المسعى الجماعي، ولا يُحاكَموا على اليافطات التي أُلصقتْ بهم. بعد أن يعرض لربط سيرته بالتاريخ، يسأل عن: ماذا الآن؟ هناك الركض خلف نموذج لاتباعه في الديموقراطية، وغلو الرأسمالية للسوق الحرة في الاقتصاد، ففي الشكل الحالي ليس نموذجاً في الحقيقة، بل ردَّة فعل. "فالاعتقاد بأن المجتمع التقليدي سكوني لا يتغير، إنما هو خرافة من خرافات علم الاجتماع المبتذل"[35].

يضرب مثلاً، عن إجبار الهنود على الكثلكة في أعقاب الغزو الإسباني، وبين الماضي والمستقبل يبقى التاريخ من حيث الجوهر هو أساس الاثنين، يميل هوبزبوم إلى قناعة ماركس بحلول الاشتراكية الحتمي محل الرأسمالية، لكنه أحجم بشدة عن الذهاب أكثر.. وبحسب لغة أوغست كونت، فالنظام يمضي متساوقاً مع التقدم.. وإدخال التاريخ على نطاق شامل يقوم به ماركسيون. فما الذي يجنونه من معرفة قدرات العبيد في روما القديمة، وتحليلهم لنتائجها والتأثير في تطلعاتهم؟ وما هي العلاقات بين الماضي والحاضر والمستقبل؟ ربما يجيب بأن من المفترض إمكانية إجابة التاريخ على ما ينبغي أن يعمل ذلك المجتمع، أي مجتمع،

(35) دراسات في التاريخ، هوبزبوم، م.س.، ص 33.

لكن لم يعد الحاضر نسخة "كربونية"(*) من الماضي، منذ بدء عملية التصنيع، متخذاً من لبنان وتاريخه مثلاً: "كان علينا أن نعرف ما هو لبنان.. فإن تعلّم دروس التاريخ أو أي شيء آخر، يتطلب وجود اثنين: واحد يعطي المعلومات وآخر يستمع. إن حالة لبنان حالة استثنائية"[36].

3- نظرية هنتغتون: "صدام الحضارات" ونقدها

لم يكن جديداً الحديث عن الصدام أو الصراع، الذي احتدام في أواخر القرن العشرين، والذي امتد، خاصة بعد نهاية الحرب الباردة، وبعد انفراط عقد أكبر منظومة اشتراكية: الاتحاد السوفياتي، واختلال توازن ما كان يسمّى الجبَّارَين لصالح بقاء أحدهما.

لقد كان، لمقال[37] كتبه الأستاذ الجامعي الأميركي، صموئيل هنتغتون أستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفرد، وهو من أشهر المفكرين الاستراتيجيين في الولايات المتحدة الأميركية، وطوّره إلى كتاب صدر له عام 1996، بعنوان:

(*) كربونية: أي نسخة مصوّرة طبق الأصل (الطالب).

(36) م.ن.، ص 55.

(37) المقال كان عنوانه: "صدام الحضارات؟"، نشر عام 1993 في مجلة *Foreign Affairs*.

"صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي"[38]، أثره، كما صدرت عدة تعليقات عليه.

لعل أبرز الفصول ما هو في القسمين الأخيرين من الكتاب، والتي شملت: القضايا الحضاراتية المتداخلة، والسياسات العالمية للحضارات، من الحروب الانتقالية إلى حروب خط الصدع، وديناميات حروب خط الصدع، والغرب حضارات وحضارة.

أ- يتخذ العنف مع "صدام الحضارات" شكل الصراع بين جماعات كبيرة على المستوى البشري العام، بين أمم وشعوب، أو بين تحالف يضم حضارات، أو منضوية تحت حضارة معينة.

لكن النتيجة واحدة، سواء إن اتخذت اسم حرب، أم عنف، أم إرهاب، أم مواجهة، فقد ظل العنف يتستر في ممارسات شتّى، وظلت القوة هي العنصر الطاغي بمسمّيات مختلفة. في وقت لم تثمر تلك المنجزات أي تطور للشعوب الفقيرة، ولم تمح ذلك الفقر المدقع الذي تحياه، ويصل إلى حدود الموت أحياناً، عدا عن معايشة الجوع والفاقة للأحياء في تلك الشعوب.

---

(38) الكتاب ترجم أكثر من مرة، الترجمة التي اعتمدنا: تحمل نفس العنوان نقله إلى العربية: د. مالك عبيد أبو شهيدة و د. محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية، ليبيا، ط1، 1999.

ومع الاعتراف بأن "الغرب مهيمن كلياً الآن، وسيبقى الأول في القوة والنفوذ، في حالة حسنة نحو القرن الواحد والعشرين.."[39].

يشير صاحب "صدام الحضارات"، لسيطرة الغرب واليابان على الصناعات التكنولوجية المتقدمة. أما بالنسبة للقوة العسكرية واستخدامها ومواردها، فليس من المؤكد استمرار الغرب بالمحافظة على تلك المقدرة، فمع ازدياد انتشار أسلحة الدمار الشامل، تزداد القدرة على توليد مقدرات لإنتاج الأسلحة[40].

ماذا يعني ذلك؟ بلا شك يعني إيجاد أسواق تصريف لذلك الإنتاج من جهة، ومواقع لاستخدامه وتجربته من جهة ثانية، وربما إطالة عمر الأزمات وتعميقها، إلى اندلاع الحروب ونشوبها كذلك.

"في العالم المنبثق، العلاقات بين الدول والجماعات، من حضارات مختلفة، وبعض العلاقات الحضاراتية المتداخلة ستكون عرضة للصراع أكثر من الأخرى"[41].

ب- كما أن تعزيز وجهة النظر الغربية، بأن الديموقراطية كأيديولوجيا قد حققت انتصاراً عالمياً لها، جاء بعد انهيار

(39) صموئيل هنتغتون، صدام الحضارات، ص 169.

(40) م.ن.، ص 178.

(41) صدام الحضارات، هنتغتون، م.س.، ص 333.

الشيوعية؛ "لهذا فالغرب وخاصة الولايات المتحدة الأميركية والتي كانت أمة ذات رسالة، تعتقد بأن الشعوب غير الغربية، يجب أن تلتزم بقيم الديموقراطية الغربية، السوق الحرة، والحكومة المحدودة، حقوق الإنسان الفردية وحكم القانون"[42].

لقد صار الغرب راعياً لمصالح (الجماعة العالمية)، في استثماره ومحاولة لتدعيم ذلك، وفي تبرير يسوقه هنتغتون، في ارتباط النفوذ الغربي بتحالفات مع أنظمة مستبدة صديقة، "لكن هذا التعاون يمكن تبريره، بأنه أقل شراً: هذه الحكومات أقل تعسفية من الأنظمة الشيوعية"[43].

أما في الهجرة فقد رأى هنتغتون، "إذا كانت الديموغرافيا قدراً، فالحركات الشعبية هي محرك التاريخ. كانت هذه الحركات سلمية، وفي بعض الأحيان الأخرى عنيفة"[44]. لكنه يشير للعرق "السيد"، فقد كان ذلك للأوروبيين، خاصة في القرن التاسع عشر، في حالة ما سمّاه: الغزو السكاني، فهاجروا عبر البحار، منهم 34 مليون إلى الولايات المتحدة الأميركية (بين 1812-1924)، كما أن الشعوب الغربية، قامت بغزو لشعوب أخرى، لتستقر في

(42) م.ن.، ص 333.
(43) م.ن.، ص 354.
(44) م.ن.، ص 355.

أراضٍ لم تكن مزدحمة بالسكان بعد؟! النتيجة أسماها: "أزمة هجرة عالمية".

وبعد أن يلجأ هنتغتون إلى تسمية الحضارات، بأنها "هي القبائل الإنسانية"، وصدام الحضارات هو صراع قبلي، على المستوى العالمي، يرى أن الآمال في قيام تحالفات عسكرية بين عدة حضارات مختلفة لن تقوم، وربما تتضاءَل وتتلاشى، وستصل إلى حد التباعد والعنف، ويشبهها بالحرب الباردة وفي التسعينيات من القرن العشرين يرى العديد أن "الحرب الباردة تطورت مرة أخرى، ما بين الإسلام والغرب".

يستعرض هنتغتون، في فقرة عن: الإسلام والغرب[45]، أنه إذا كان البعض، من أبناء الغرب طرحوا أن لا مشاكل مع الإسلام، ولكن مع "المتشددين الإسلاميين"[*] الداعين للعنف، يرد هنتغتون: "أربعة عشر قرناً أثبتت عكس ذلك. العلاقات بين الإسلام والمسيحية، كانت غالباً عاصفة. كل واحد كان آخر للآخر. صراع القرن العشرين بين الليبراليين والديموقراطيين والماركسيين اللينينيين، ظاهرة سطحية زائلة،

---

(45) م.ن.، راجع ص 370.

(*) للإشارة إلى أحداث 11 أيلول 2001 وتدمير برجي التجارة العالمية في نيويورك واتهام إسلاميين متشددين، وتبنّي تنظيم القاعدة لها، جاءت لاحقاً.

مقارنة بالعلاقة التصارعية العميقة والمستمرة، بين الإسلام والمسيحية"[46]، والقتال، سعياً وراء: السلطة والأرض والروح. ثم يقدّم عرضاً تاريخياً، كتوسع المسلمين الخارجي منذ القرن السابع، نحو افريقيا، وإيبيريا والشرق الأوسط والفرس وشمال الهند، وتأكيد المسيحيين سيطرتهم، على غرب البحر المتوسط وطليطلة وصقلية.. وبدء الحروب الصليبية عام 1095م، إلى الدولة العثمانية وحرب البلقان، واستعادة إيبريا.. إلى الحرب العالمية الأولى. السبب هو نابع من طبيعة الدينين، وما تأسّس على مبادئهما من حضارات ونتاج خلافات، حيث المسلم يعتبر دينه هو منهج الحياة يجمع بين الدنيا والدين، فيما المسيحي يفصل الدين عن السياسة، رغم الآله الواحد، كل منهما يرى العالم بطريقة مزدوجة: "نحن وهم"، كل منهما يريد أن يعتنق كل العالم دينه، كدين حقيقي يمثل الإنسانية! فالإسلام والمسيحية واليهودية لكل منها وجهة نظر تاريخية، جامدة، دائرية، فيما يتماثل مفهوما "الجهاد" و"الصليب".!

ج- فتجددت أسباب الصراع، وصار السؤال من يحكم؟، (يستحضر قولاً للينين أن الإسلام يبقى إسلاماً والغرب هو الذي سيتغير)، و"تعاظم النمو الإسلامي ضد الغربنة، وتوسيع الاهتمام الغربي "بالتهديد الإسلامي"

---

(46) صدام الحضارات، هنتغتون، م.س.، ص 370.

للمتطرفين المسلمين، نُظر إلى الإسلام كمصدر للانتشار النووي والإرهاب(*) والهجرة، هذا الاهتمام يشترك فيه السياسيون وعامة الشعب"[47].

في مكان آخر يقول: إن تلك الحرب أصبحت حرباً حضارية، "الحكومات المسلمة والعربية انقسمت على بعضها تجاه هذه الحرب، سواء بالإدانة أم المساهمة، إدانات شعبية والوقوف إلى جانب "البطل المسلم"، الذي غزا الكويت (صدام حسين)، حتى أن المثقفين العرب قد تجاوزوا وحشيته، وأدانوا التدخل الغربي في الخليج. لقد صارت تلك الحرب بالنسبة للمسلمين حرباً بين الحضارات.

وعن حدود الإسلام الدامية: قال: "الصراعات الطائفية وحروب خط الصدع، هي مادة التاريخ أثناء الحرب الباردة"[48]، ويشير إلى وجود صراعات إثنية، بينها حروب خط الصدع بين العرب والإسرائيليين.. (وفي لبنان يسمي اللبنانيين الشيعة واللبنانيين الموارنة)، وأن حروب الهوية شكلت حوالى نصف الحروب الأهلية، في فترة الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين.. لكن الأغلبية العظمى من

(*) أعقب هجمات 11 أيلول 2001، وغزو أفغانستان ثم العراق (2003) من الولايات المتحدة الأميركية وتحالف دولي معها.

(47) م.ن.، ص 377.

(48) م.ن.، ص 437.

حروب خط الصدع، كانت على الحدود ما بين المسلمين وغير المسلمين.. ففي الشرق الأوسط، قامت أربعة حروب بين العرب وإسرائيل.

إن "الدول والجماعات لديها مستويات مختلفة من الآخر في حروب خط الصدع، في المستوى الأول الأطراف فعلياً تتقاتل ويقتل كل واحد الآخر"[49].

أما في الاعتبارات السياسية الحضاراتية، فإن الأميركيين يريدون تحدّي قوى الخير وقوى الشر، في أي صراع خارجي ويتحالفون مع الأول! فكان التزامهم ببوسنيا المتعددة الإثنيات.. "ومع أن وجود دولة، ذات إثنيات متعددة، كان مستحيلاً، إذْ إن هذه الجماعات الإثنية تمارس التصفية، والإبادة الجماعية للآخر"[50]. يستعيد هنتغتون صورة اسبانيا والجنرال فرانكو، و"بوسنيا هي اسبانيا"، على حد قول يستحضره، (من برنارد هنري ويوافقه عليه محرر سعودي)، أي الحرب في بوسنيا.. مساوية لحرب اسبانيا ضد الفاشية، حيث بعد مضي أربع سنوات انتصر فرانكو، ومع ذلك ربما تخمد هذه الحرب، أو تتجدَّد، أو تقف مؤقتاً، لكن ليس من يحقق في النهاية انتصاراً، "فهي مشهد دموي من صدام الحضارات"!.

---

(49) صدام الحضارات، هنتغتون، م.س.، ص 464.

(50) م.ن.، ص 488.

وفي وقف حرب الصدع: "كل حرب يجب أن تنتهي"[51]. مقولة معروفة يكررها، أو حكمة قديمة كما يقول، ويتساءل عن مدى انطباقها هنا، وإن كانت الإجابة "نعم"، فإن "لا" يبقى لها مكان، بحسب ما نستشف من رأي هنتغتون، "حروب خط الصدع تتميز بهدنة متكررة وإيقاف النار. هدنات، ولكن ليس باتفاقيات سلام كاملة شاملة".

لكن ماذا عن "مستقبل الحضارات"؟، يستهل القسم الأخير بهذا العنوان، ويقول هنتغتون: "التاريخ ينتهي مرة على الأقل، وأحياناً أكثر، في تاريخ الحضارة، وعندما تنبثق دولة الحضارة، يصبح شعبها محمياً بالذي يسميه "توينبي" وهم الخلود، ويعتقدون أن حضارتهم هي الشكل النهائي للمجتمع الإنساني..، مواطنو هذه الدولة العالمية في تحدٍ للحقائق الظاهرة"[52]، ويشير للصحوة الإسلامية في آسيا، لتجسد حيوية الحضارات الأخرى، "ومحتمل أن تهدِّد الغرب حرب كبرى ليست حتمية، ولكن ممكن أن تحدث"، باختصار، الغرب أصبح مجتمعاً ناضجاً ستنظر إليه الأجيال القادمة في المستقبل. إنها أيضاً "مرحلة ازدهار"[53]، لقد

---

(51) م.ن.، ص 490.

(52) م.ن.، ص 503.

(53) م.س.، ص 505.

بدأت الحضارة الغربية تأخذ شكلها تدريجياً، من خلال مزج عناصر الثقافات: السامية والعربية وغير اليونانية البرابرية، في فترة امتدت لقرنين تقريباً. الغرب يتطور، ويتحرك خارج ما يسميه مرحلة الصراع، الآن تعيش الحضارة الغربية منطقة أمن(*)!

ويتوقف أمام مشاكل أخلاقية يعانيها الغرب: عنف، ومخدرات، وجريمة..، وانهيار الأسرة، ويأتي التحدي للحضارة الغربية من جماعات تعيش فيها، حضارات ترفض الاحتواء، "مستمرون في الارتباط مع قيم وعادات وثقافات مجتمعاتهم"، هذه الظاهرة أكثر وضوحاً بين المسلمين في أوروبا..

هـ- يجب استبدال حقوق الإنسان، بحقوق جماعية: عرقية إثنية، وجنس،.. فهي "اسمنت هيكل هذه الأمة المتفرقة"، إذا أنكرها أهلها سيكون مصير الولايات المتحدة مثل مصير الاتحاد السوفيتي نذيراً لانهيار الليبرالية الغربية. "الغرب بدون الولايات المتحدة يصبح صغيراً جداً"[54]، فلا مستقبل للغرب ولأميركا، دون تأكيد الأميركيين التزامهم بالحضارة الغربية. "إذا أمريكا الشمالية وأوروبا جدّدتا أخلاق الحياة، وبَنَتَا ثقافة جديدة مشتركة، وطوّرتا أشكالاً جديدة من

(*) هل صحيح أن الحضارة الغربية تعيش منطقة أمن بعد 11 أيلول 2001؟

(54) صدام الحضارات، هنتغتون، م.س.، ص 511.

الاندماج الاقتصادي والسياسي تساعد تعاونهما الأمني..، وإعادة إحياء قوة الغرب في عيون قيادات حضارات أخرى"[55]، ورغم التحذيرات من ذلك، من الآسيويين، لكن الغرب باق معاً يعتمد على وجود هوية أميركية، كأمّة غربية تحدد هدفها ودورها كقائد للحضارة الغربية!

ينسب هنتغتون الثقافة للغرب ويجب تبنّي الشعوب للقيم الغربية! وإلّا لديهم "الوعي الخاطئ"، كما حصل مع بروليتارية الماركسيين!، تبنّي "القيم والمؤسسات الثقافية الغربية، لأنها تتضمن الأرقى، والأكثر تنويراً، والأكثر ليبرالية والأكثر عقلانية، والأكثر حداثة والأكثر تطوراً والفكر الإنساني المتمدن"[56].

حرب عالمية!. بعيدة الاحتمال ولكنها ليست مستحيلة، على خط الصدع بين المسلمين وغير المسلمين.. والمصدر الأكثر خطورة للحرب الحضاراتية هو تغيير توازن القوى بين الحضارات: نهوض الصين وانبثاقها كقوة مسيطرة.

السيناريو، افتراض حرب تنشأ عام 2010، بين الصين والولايات المتحدة الأميركية. كيف تنتهي مثل هذه الحرب؟ تحطّم لمعظمهم، ومفاوضات عسكرية، وتبقى شوكة الصين، البديل من الغرب، بقتال روسي صيني مدعوم غربياً، والإبقاء

---

(55) م.ن.، ص 513.

(56) م.ن.، ص 516.

على السيطرة النفطية الإسلامية غربياً..، "إذا ربما هذا السيناريو يبدو خيالياً غير قابل للتصديق.. لكن الأكثر إمكانية للتصديق هو قضية الحرب.. باختصار في المرحلة المقبلة، تجنب حروب حضاراتية متداخلة كبرى، يتطلب من الدول الأساسية، كبح التدخل في صراع حضارات أخرى"[57].

و- يختم صموئيل هنتغتون نظريته، مكرراً، أن التعدد الثقافي تهديد لأميركا وللغرب، وذلك بفصل عنوانه: القواسم المشتركة للحضارة: إنسانية الحضارة.

إن القواسم المشتركة هي القاعدة للسلام في عالم متعدد الحضارات. "ويجب البحث والمحاولة لتوسيع القيم والمؤسسات والممارسات المشتركة مع شعوب حضارات أخرى.. وليساهم هذا المجهود بتقليل صدام الحضارات، ولكن أيضاً في تقوية الحضارة في تفردها وخصوصيتها"[58]. و"التاريخ هل يسير بخط واحد أم دائري؟"[59]. فالحضارة تصل إلى مرحلة أعلى في مستواها، "مرحلتها الذهبية"، عندما تتناقض المنافسة بين أعضائها تدريجياً، وتنبثق الدولة الشاملة بازدهار القيم والأخلاق، وأما بالعكس فتصل للانهيار.

---

(57) صدام الحضارات، هنتغتون، م.س.، ص 525.

(58) م.ن.، ص 530.

(59) م.ن.، ص 531.

فالجماعات الإرهابية تهاجم الحضارة بعنف، وينهار الاتحاد السوفياتي وتتلاشي دول في آسيا وافريقيا..، فتبدو الحضارة وكأنها تُخلي مكانها للبربرية...، إنما المستقبل للسلام والتعاون ولكن، "في صدام الحضارات، فإن أوروبا وأميركا ستبقيان معاً أو تنفصلان معاً في الصدام الأوسع، الصدام الحقيقي بين الحضارة والبربرية، حضارات العالم الكبرى ستبقى معاً، أو تنفصل في المرحلة المقبلة. "صدام الحضارات هو التهديد الخطير للسلام في العالم، ونظام دولي مؤسَّس على الحضارات، هو الضمان الأكيد ضد حرب العالم"(60). بهذه الجملة يختم هنتغتون كتابه.

ز- نقدها: عن صراع الحضارات

"حول صراع الحضارات: حوارات ومقالات مختارة لصامويل هنتغتون"(61)، ومواقف ونظريات وردود وتأليف كتب عن "حوار الحضارات"(62) تستلفتنا تعليقات وآراء. فنتعرض إلى: "حول صراع الحضارات"، الذي يقف على إشارة هنتغتون، إلى أن الصراع بين الحضارات يتفاوت في حدّته، إلا أن التصادم بين الحضارة الإسلامية وباقي

---

(60) م.ن.، ص 533.

(61) اسم الكتاب الذين نحن بصدده (تعليقاً على كتاب هنتغتون "صدام الحضارات").

(62) اسم كتاب للرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي.

الحضارات يتسم بالعنف والدموية، يرجعها إلى: الجذور التاريخية، الإسلام دين توسعي يمجّد قيم العنف، لا يفصل بين الديني والسياسي (دار السلام دار الحرب)، صعوبة الاندماج.. شعورهم أنهم الضحية دائماً، الصحوة الإسلامية...

إن هنتغتون يقرأ ويحلل كليانياً، وتطبيقه لنماذج شمولانية، من التاريخ، جذابة للفكر! ولافتعال القضايا الجدلية للتوظيف الفكري (كلوفيس مقصود).

هي تختزل بتبسيط، وتقسم بشكل سيء الحدود الثقافية، حتى أن مفهوم صدام الحضارات هو "جامد مفتوح على التأويل، إن المنطق الهنتغتوني القائل بضرورة وجود براديغم واحد، يقدّم أفضل تفسير للواقع الدولي، منطق مرفوض لأننا دخلنا عصر انفجار البراديغمات ونهاية التفسيرات الكليانية"[63]. ويستمد المؤلف "سعدي" رأيه من رأي "ادوار سعيد"، حول الخلاف حتى في الغرب، على تعريف كلمة الغرب، وما هي الحضارة الغربية مثلاً؟

فهل بين الحضارات حرب بنيوية حتمية؟، "إن مفهوم هنتغتون مفهوم مشاغب.. "أدى إلى اضطراب شامل في المنطلقات المنهجية والهيكل العام للأطروحة، وإلى افتقاد

---

(63) محمد سعدي، حول صراع الحضارات، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص 61.

المصداقية والواقعية في مضمونها"[64]..، ومقولة هنتغتون هي "خرافة التهديد الإسلامي"، لأن المسلمين ليسوا في حالة هجوم بل دفاع! كما أن هنتغتون ينطلق من افتراض وحدة عالم إسلامي وكأنه دولة واحدة، كما يتم تصوير الغرب كرمز للشيطان عند المسلمين والترويج لحتمية الصراع، باعتبار الإسلام ديناً قروسطوياً متعصباً لا إنسانياً، ولا يساير ضرورات العصر!

ويجيب هنتغتون بعد سؤال: "من أين يأتي التهديد للغرب بالنسبة لكم؟ - أساساً من العالم الإسلامي"[65]، بسبب مروره بحالة إحياء قوية ديموغرافياً، وأوضاع البؤس والبطالة، وتحشيدها من الحركات الأصولية، والرئيس كلينتون، قرأ الكتاب وانتقده، ولا يعتقد بصدام الحضارات. لكن هنتغتون يقول: "إنّي ما زلت أصرّ على صحة أطروحتي"[66].

وفي التطورات، يرد على سؤال عن وقع انفجارات أحداث 11 أيلول عام 2001، في نيويورك: هل ابتدأ الصراع الذي تنبأتم به؟:

- "الضربة كانت في المقام الأول، هجوماً لبرابرة

---

(64) م. ن.، ص 67.

(65) م.ن.، ص 137.

(66) م.ن.، ص 141.

مبتذلين، لكن احتفالات بهذا الهجوم تمّت في الشارع! ولا يعتقد بأن الإسلام أكثر عنفاً من الديانات الأخرى"، ويرى لزاماً "تدخل القوة العظمى الوحيدة، ولكن أيضاً ودائماً مساهمة بعض الدول القوية"[67].

(67) م.ن.، ص 202.

خاتمة

استنتاج تقريبي أو استيضاحات

ماذا عن الندرة؟

إن ارتباط الندرة بالحاجة وثيق، حيث الثانية بواسطتها يظهر أول سلب للسلب وأول عملية تشميل، فهي كسلب للسلب تنكشف بوصفها نقصاً داخل الإنسان، وهي أيضاً إيجاب، لأنه بواسطتها يتجه الشمول العضوي للاحتفاظ بنفسه بما هو كذلك كما يعبّر سارتر. ومثلها مثل مصطلحات سارتر يكتنفها بعض الغموض.

سلسلة من السلوب في العالم نحاول أن نتغلب عليها، فالحاجة نقص نحتاج إليه بهدف الإشباع، أي هناك نقص أو فقدان أو ندرة، هناك أشياء غير كافية، أو لم نحصل عليها بعد، الخ.. فالعمل لا يمكن أن يوجد إلّا بوصفه تشميلاً وتغلباً على الصعاب والمتناقضات. وفي تجاربنا اليومية نخبُرُ

ضرورة الديالكتيك للتغلب على العقبات في هذا العالم المادي.

ومن البديهي ـ كما يرى سارتر ـ البحث عن الحاجات البيولوجية، (فيها يتكشف الديالكتيك، العضوي يعتمد على غير العضوي)[1]، بوصفها وفرة أو ندرة، إنها عملية تخارج للوظيفة، فالشمول (الكائن الحي) هو الذي يحدد وسيلته عن طريق ما يحتاجه أو ما ينقصه، والكائن الحي هو الذي يبحث عن وجوده في الطبيعة. كما قلنا، فالطبيعة تتخذ مظهره لأنها تشتمل أهم العناصر لوجوده، والتي يسعى إليها هو. وبدوره يتحوّل هو إلى كائن مادي، لأنه يسعى لتلك العناصر من خارجه، (توسط الحاجة ككائن حي كاذب أو مزوَّر) والمادة تردّ الكائن الحي إلى غير عضوي بمقدار ما يحولهّا إلى شمول.

إنها عملية ديالكتيكية بين الحي البيولوجي والعالم الخارجي، سيوجد هذا التبديل، والذي يعارض (يواجه) الإنسان-البشري بالإنسان-الشيء في التجربة العملية الديالكتيكية، حيث الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لاعضوية. "إن المادة بوصفها مادة لاعضوية.. في طور الممارسة، تنكشف أمام التجريبانية العلمية، فهي مُدارة بقوانين

(1) لمراجعة النص بالفرنسية: "عن الممارسة الفردية كشمولانية"، p.p. 193-207.

خارجانية.."[2]، والشخص يضفي طابعاً إنسانياً على الشيء، وفعله يتحقق في العالم الخارجي المادي، ففي جانب منه يتشيَّأ، (إن البشر هم أشياء بمقدار ما تكون الأشياء بشراً). فالإنسان على العموم في العالم، هو في خطر حيث الكون يخبئ له إمكانية هلاكه، أو لاوجوده![3]. ولكي يحمي نفسه من الدمار، فالكائن العضوي - الشمول - عليه أن يجعل من نفسه مادة ميتة (عاطلة)، يؤثر في محيطه، كما تتغير حياته (يشبه جهازاً آلاتياً)، "يعمل من نفسه أداة خاصة"، ويمكن القول: إن الجسم الحي يستخدم قصوره الذاتي، في عملية قهر القصور الذاتي للأشياء.

إن الحاجة مرتبطة بالفرد المرتبط بالمجتمع وبيئته، ونرى في أمثلة يعيشها بعض البشر، أن الحاجة الخاصة لم تعد هي هذا السلب العنيف، الذي يتم إنجازه عبر الممارسة، بل انتقلت إلى عمومية الجسم على أنها كيان ثابت (Exis)، ونقص ميت (عاطل)، يعمل الجسم جاهداً للتكيف معه بتقليل متطلباته، كما في حالة الشغِّيلة: (bacciante) في الجنوب الإيطالي، "والمزارعين المياومين - هؤلاء النصف عاطلين (عن العمل)، يسمّون شغيلة، لا يأكلون أكثر من مرة واحدة في اليوم.. وفي بعض الحالات مرة واحدة كل يومين..،

(2) الصفحة الأولى من النص بالفرنسية، ص235، بداية النص.

(3) ص195 من النص الفرنسي: "عن الممارسة الفردية كشمولانية".

فالجوع كحاجة يختفي، وغالباً لا يظهر، إلا إذا كانوا متحدين فجأة، لتناول كل يوم أو يومين هذه الوجبة الوحيدة، ولا يعني أنها لا تكون كذلك (الحاجة).. لكنها جوانية كبنية (داخلية) كمرض مزمن.. كثغرة ميتة ومعمّمة"[4].

أ- يبرز هنا "إنسان الحاجة" بعد "إنسان القلق" في "الوجود والعدم"، بتعديلات سارترية، فبعد الحرية في الوجود والعدم يذهب سارتر في "نقد العقل الديالكتيكي"، إلى أن البنية الوجودية الأساسية للإنسان هي: الحاجة. والمادة هي وسيلتنا لإشباعها، ولها دور أساسي في حياة البشر؛ (وفي الندرة وطريقة الإنتاج؛ العودة الجدلية عبر المادة: التحليل السلبي) يقول سارتر: "إذا كانت حقيقة (لو صح)، وكانت تحقق (أي المادة) أول اتحاد للبشر، فذلك يكون بوصف أو بمقدار ما يكون الإنسان قد حاول أن يوحّدها، وإن تحليلاً سلبياً يشترط شمولانية (تشميل) الأجسام الحية، وهي تمثل إذاً، الشرط المادي للتاريخانية، وبنفس الوقت، هي ما يمكن تسميته المحرك الراكد للتاريخ"[5].

أما عن علاقة الأفراد بالبيئة، وتحت عنوان مستنتَج:

---

(4) ص208 من النص الفرنسي: "في العلاقات الإنسانية كتوسط بين القطاعات المختلفة للمادية".

(5) النص بالفرنسية، ص234.

حدوث وضرورة المادة، نراها تتجلى في التاريخ: "حري أن نلاحظ كل مرة، أن هذه العلاقة المتواطئة مع المادية المحيطة بالأفراد، تتجلى في تاريخنا بصيغة حادثة، وعرضية (هي الندرة)، فكل المغامرة الإنسانية.. هي صراع شرس ضد الندرة. (...)، سنجد على قاعدة كل فعل من أفعالها، بنية الندرة الأصلية، بوصفها كأول وحدة آتية إلى المادة عبر البشر، وعائدة إليهم من خلال المادة، وإن كان حدوث علاقة الندرة لا يضيرنا"[6]. وليزيد، فإن تصورات خلو العالم من الندرة، حتى لو افترضت في كواكب أخرى، فإن وجدت سيعاني سكانها، كما هنا، من الندرة. "وبرغم أنها عالمية، فهي تتغير بالنسبة لنفس اللحظة التاريخية وبحسب المناطق.."[7]، مشيراً إلى الأرضية الجغرافية للأسباب التي تخدم التاريخ، "فضلاً عن أن ثلاثة أرباع سكان الكرة الأرضية هم تحت خط الفقر..."[8]، إنها تصنع البشر، الأفراد، الذين يصنعون تاريخهم.. وإن كان لا يمنع شيء، من عدم نضوب الضروريات لحياة الكائن الحي، لكن الخوف هو على ميزتنا نحن كبشر، من الاختفاء!. ومن عرضية الندرة إلى ضرورتها ينتقل سارتر، ففي المسألة المزدوجة للمعقولية

---

(6) م.ن.، ص235.

(7) م.ن.، ص235.

(8) م.ن.، ص235.

النقدية: معقولية علاقة الندرة، ومعقولية العلاقة مع المَوَات (الجمود)، يمكن أن نرى في الندرة "ضرورة حدوثنا أو حدوث ضرورتنا"[9].

والابتداء من أحد طرفي دائرة الديالكتيك الندرة - الحاجة، ومن الندرة، بوصفها علاقة معاشة، فهي محدِّدة للعلاقة العامة مع المادية المحيطة، وهي أساس التاريخ البشري.

كما يصرّ سارتر على "أن التاريخ أكثر تعقيداً مما تعتقده (تتصوره) أي ماركسية تبسيطية، فالإنسان لا يملك أن يقاوم فقط ضد الطبيعة.. وضد وسطه الاجتماعي والبشر الآخرين.. بل ضد عمله الخاص، بوصفه يصبح آخر"[10]. وعن تأسيس الندرة لتاريخنا! يستدعي ذلك من سارتر تحفظين اثنين:

1- فهي لا تؤسسه كله، متسائلاً عن آخرين (في كواكب أخرى، أحفادنا..).

2- هي تؤسس إمكانية التاريخ وليس واقعه (حقيقته)، تعيده ممكناً، ونحن نحتاج لعوامل أخرى لكي تنتجه، (يتوقف أمام المجتمعات النامية مبنية على التكرار.. ولا خُلف في ذلك، ما دامت منتجة حياة بوسائل فنية وأدوات بدائية، وإن كان يجهل بعضها بعضاً جهلاً تاماً).

---

(9) لمراجعة هذه الفقرة في النص.

(10) م.ن.، ص235.

أما حول عبارة "الندرة هي محرك التاريخ"، تستوجب التوقف عندها وفهمها، فبالدقة ليست تماماً هي التي تحرك التاريخ، بل من حيث أنها هي توتر (قلق) حقيقي واقعي، دائم بين الإنسان وبيئته، كما بين البشر أنفسهم.

إن الدرس (العِبرة) من امتحان صلاحية الديالكتيك، والشيء الوحيد، الذي يمكننا من الاستنتاج، هو أن الندرة - بافتراض كلي - لن تكون وحدها تكفي لتسبب وتحثنا على التطور التاريخي، أو كما يقول: (لتؤدي إلى تفجير عنق الزجاجة (الممتلئة) خلال التطور، الذي يغير التاريخ بالتكرار)، بل على عكس ذلك، بوصف الندرة توتراً، وتأثيراً حقيقياً دائماً وأبدياً، بين الإنسان ومحيطه... ـ كما سلف ـ بهذا المعنى، يمكن القول عن الندرة، أنها توحِّد البشر، أو الكثرة البشرية العينية المتواجدة في هذا العالم، بوحدة سلبية، لأنها لطالما كانت ناتجة عن المادة التي هي لاإنسانية.

وعودة إلى وجود الإنسان، على هذه البسيطة المرتبط بالصراع! فكانت أول شمولية ظهرت (داخل مجتمع ومجموعات مستقلة وتلقائية)، كإمكانية دائمة لتدمير الجميع وكل واحد، ويأتي ذلك التدمير من ممارسة البشر الآخرين. إنه الوجه الأول للندرة، التي تجعل استحالة التعايش معاً، كواقعة موجودة وعينية، لتظهر الموجودات البشرية تحت سلطان وسطوة الندرة، بوصفها زيادة أو فائضاً! مستهلكين

قادمين لا ضرورة لهم، فيتطلع كل واحد إلى غيره على أنه إمكانية استهلاك لموضوع يحتاجه هو. أي إمكانية تلاشيه بوصفه إنسان لاإنساني فيكون نوعاً غريباً! ووجه الندرة الأول يستدعي التجمع العيني للمقاومة الجماعية. يكتشف الإنسان أنه آخر في المغامرة والمخاطرة المستمرة للانعدام، من حيث "يكتشفهم كإمكانية مادية، كأبسط إمكانية لاستهلاك شيء.. لانعداميته الخاصة عبر انعدامية مادية لموضوع أول ضرورة"[11].

ب- إذاً فماذا عن نظام القيم والأخلاق؟: عن الإنسان! حول التعامل مع الخاصية اللاإنسانية (أو اللابشرية) يحذر سارتر من أخذ الأمور على عواهنها، دون التمحيص فيها، "لمَّا أقول: إن الإنسان يوجد تحت خطوط الإنسان اللاإنساني..، يجب فهم ذلك..، فالندرة وتحت اي شكل تتخذه، تسيطر تماماً على الممارسة، إذاً، يجب فهم أن لاإنسانية الإنسان لا تأتي من طبيعته، وهي لا تستبعد إنسانيته، إذْ إنه لا يمكن أن يفهم إلّا من خلالها..، لكن بوصفها سلطان الندرة.. ستوجد في كل إنسان... ولنفهم عملياً، فإن اللاإنسانية هي علاقة البشر فيما بينهم ولا يمكن أن تكون إلا كذلك"[12].

---

(11) النص بالفرنسية، ص239.

(12) النص بالفرنسية، ص242.

نلاحظ هنا تشديد سارتر، وتكراره لعبارة: "لنفهم"، أكثر من مرة، وحرصه على أن لا يُفهم بطريقة خاطئة. ويستكمل مثاله من خلال علاقة الإنسان بالحيوان، تعذيبه، قتله، فيبدو الإنسان ذلك الآكل للحوم، الكاسر المتوحش...

يتساءل سارتر، في موضع الإجابة، عمّن سيقتنع بذلك الجنس البشري؟ وقد شرّع ووضع قيمه في العلاقة حتى مع الحيوانات، فيما العقل البشري يعاقبه على تلك القسوة، ويستغرب أيضاً أن كل تلك الوحشية تمارس باسم العلاقات الإنسانية! ويبدو أن سارتر أراد أن يحذرنا من الانسياق في تلك الهمجية المدمرة، التي يمارسها الإنسان، والذي يحمل لنا "التهديد بالموت"، فكثّف من مصطلحاته المرعبة، والتي بدت كجيش من المصطلحات يقطع رؤوس الجثث، ويلقيها فوق أرض معركة غير متكافئة، حيث ذاك النوع الغريب الكاسر يستبيح ما يحلو له، فيما يُنظر إلى الآخر على أنه: زائد، فائض،.. في مقابل "ازدواجنا الشيطاني"، الحيوان المفترس آكل اللحوم..فيقيم الأخلاق على أساس الشر الجذري و"المانوي"، وسط الندرة. والندرة تقوم بكشف خطر الموت المغطي للعلاقات التبادلية، والتخوف هو من استحالة بقاء النوع البشري فوق هذه البسيطة! فوجود كل فرد في خطر مع وجود الآخر، كما في إدراك الشر كبنية للآخر.

وفيما يقوم العنف، يرد عليه بالمقابل، العنف المضاد

وهما عرضيان، لكن سارتر يرى في تلك العرضية ضرورة (يجمع المتناقضات) فيقول: كل واحد بالنسبة للجميع هو إنسان لاإنساني، كما ينظر بدوره للآخرين على أنهم لابشريون..، "فأنا أدمر في الخصم لاإنسانية الإنسان.. حيث أهاجمني، إنه الإنسان ليس غيره الذي أكره عند العدو، أي أنا نفسي بوصفي آخر..، كي أمنعه من أن يدمرني فعلياً في جسمي.. حيث صراع فعلي يستعر"[13]، أي هدفي هو إلغاء حريته بوصفها معادية لي، وتريد دفعي إلى خارج الحقل العملي لتجعلني إنساناً لا فائدة منه، زائداً محكوماً عليه بالموت.

وإذا لم تتغير الندرة، فلا أمل بمعالجة إنسانية، أي ببقائها كقدر إنساني! (إطار الحتمية).

أما على مستوى التموضع أو الآخرية (التحول إلى آخر)، فتبقى الصورتان من صور الاستلاب (الاغتراب)، حيث الندرة كتعبير أساسي هي محدثة وعرضية..، "فالمادية المنفتحة تتبدى في انقيادها التام كشمولانية (تشميل) جديدة للمجتمع وكنفيه الجذري، بهذا المستوى تبدو الأسس الحقيقية للاستلاب: فالمادة تستلب إليها الفعل الذي يشتغلها، لا بوصفه قوة ولا بوصفه مواتاً (جموداً)، لكن

(13) من النص بالفرنسية، ص245.

بوصف مواته (قصوره الذاتي هنا) هو الذي يسمح بأن يمتص (يتحول) ويعود ضد كل واحد قوة عمل الآخرين"[14]، حيث الندرة المستبطنة في لحظة، هي نفي سلبيّ يُظهِر كل واحد بإزاء الآخرين أنه آخر، وحيث يتموضع الإنسان منتجاً حياته، فالإنتاج هو الذي يسميهم آخرين، وينتظم الإنسان بجنس آخر فيتحول إلى ضد-إنسان.

ومن "الداخل والخارج معاً"، كان ديالكتيك الإنسان عند سارتر، فيما كان عند ماركس من الخارج فقط، والذي اعتبره سارتر، أنه ديالكتيك هيغلي "بشحمه ولحمه"، وليس ماركسي الانتماء بل ماركسي الاستخدام!

وفي انتقادات ودراسات عن التجربة النقدية، التي قال بها سارتر، يُستنتَج في إطلالة أولى عليها الغموض أو الالتباس (الازدواجية ambiguité) اللذين عبَّر عنهما، وبحشد من المصطلحات، خاصة ما نحت منها في "نقد العقل الديالكتيكي"، وما ألبس من رقع في ثوب لغوي معقّد، حتى ليخال القارئ أنه بحاجة للمساعدة في تفكيك تلك الدلالات، وابتعد البعض فوصفها كعلامات مضلِّلة، يصعب تعقبها بسهولة وأثارت الشكوى، وكان سارتر نفسه قال، بأن من يسير بين تلك الصفحات وفي سطورها يجد نفسه أمام

---

(14) من النص المترجم ورد بالفرنسية، ص262.

عمل شاق، مستصعب (عسير) يحتاج لخيوط (آريان Ariane) وليس لخيط واحد (كما تسيوس، لم يستطع الخروج إلَّا بخيط من "اللابيرنت")!.

ربما كانت وجهات النظر المنتقدة تلك تذهب بتعسف إلى اعتبار أن سارتر قد ساق حججاً خادعة، محتجاً بصعوبة الواقع البشري المُعاش وغموضه، فقصّرت اللغة المتداولة عن التعبير الحق في جوانب منه!، لكن لا يعفي ذلك الصراع والمعاناة التي يعانيها "الفيلسوفَ" من إزالة الغموض. أما في تعبيرات وصف الجدل نفسه بالجمود والتوقف والدوغمائية، حيث وصفه بحياة ميتة هو مخالَفة للأساس، كما ورد عند هيغل، (الديالكتيك حركة ويستشهد بذلك أن الحقيقة شاملة وفي صيرورة) فهنا تعارض، فالتعبيرات عنده دلت على الإغلاق، فبات الديالكتيك الجامد، ليس ديالكتيكاً!. (فيما ذهب آخرون إلى أن العقل الديالكتيكي ليس مادياً، لأن الواقعة المادية التي تحدَّث عنها سارتر، هي واقعة إنسانية، ومن وجهة نظر الإنسان)!.

ج- أما في دفاعه عن الفرد، الذي ورد ضمن محاولة المواءَمة بين كل من الوجودية والماركسية، باعتبار الأولى مشروعاً داخل الثانية، فقد تحيَّز، واعتبر أنه سار في اتجاه نحو علم الاجتماع الديالكتيكي، مبتعداً عن المذهب الفردي ـ (كما كانت في نظريته الأخلاقية السابقة) خاصة في

السنوات الأخيرة ـ الذي لُمِس فيه تحوّله ذاك، ومركّزاً على الاستقلال الذاتي الأخلاقي للفرد في ظل مجتمع قائم على الاستغلال.

لقد أعطى للوجودية بُعداً من خلال اعتبارها "الأرض الحبيسة" المطوَّقة أو المحصورة (enclave) في أحضان الماركسية (اعتُبِر مبالغةً قياساً على مواقفه الأساسية). وقد تزامن صدور الكتابان: "نقد الفكر (العقل) الديالكتيكي" (سارتر)، و"أسس الماركسية اللينينية" (ستالين) بنفس السنة؛ فجاء الثاني كردّ على الأول؟!. وبين كتابَيّ سارتر "الوجود والعدم" و"نقد الفكر الديالكتيكي" لوحظ تخليّه ـ ربما بتأثير ماركسي ـ عن الفرد لمصلحة الجماعة، وعن علم النفس لصالح علم الاجتماع، ولكن ليس بالمطلق، بل بدأب، فسعى لحل ما اعتمل في نفسه، من "التحيّر الغريب" بكيفية التقاء الفرد والجماعة دون ذوبان الأول، كذات خلّاقة تصنع التاريخ.

وفي جوانب أخرى، فالتكثيف والضغط المركَّز، كلها تعكس ذلك الخوف والقلق ثم الرعب الذي حذّر منه، ليصل إلى حالات الصراع (حالة الصراع والحرب مشابهة لحالات المواجهات، بين الكل ضد الكل - هوبز - كحالة طبيعية أولى للإنسان)، وفي اعتبار أن رابطة ما، هي الرعب، فتربط بين الجماعة عبر قَسَم أو تعهد، (لمجانبة الانحلال أو تفكك

التكامل الجماعي، لكن ليس عن طريق عقد اجتماعي، بالتزام الفرد مع الجماعة بالحقوق والواجبات، في عهد هو اختراع عملي للممارسة)، كما بتفسير اندخال البشر، كذرات مادية في حالة مستقرة للمؤسسات القائمة، دون معرفة إذا كانت مبنية ما قبلياً أو في جانب تجريبي.

أما حول إقامة انثروبولوجيا مستمدة من التاريخ، وفي أمثلة حادثة (عارضة) - وليست ضرورية - بوصف الندرة كوضع طبيعي للإنسان (كما في التسلسل إلى الجماعة، والثورة الفرنسية) فهناك تساؤل طُرِحَ: أي انثروبولوجيا (سيقيم) إذا لم تكن تلك الأمثلة متجسدة كفاية؟!. وفي الغائية المضادة، ماذا لو أن "التشميل" أو الشمولانية التاريخية، أدَّت إلى العكس، لأن كل فعل بشري ينتهي إلى تلك الغائية المضادة!؟

إن إضاءات ساطعة لسارتر لا تزال منيرة، في المقدم منها الحرص على الفرد كدعامة حقيقية في صناعة التاريخ والحرص على حريته، والجهد كذلك لتفسير التحيّر الغريب بالجمع بين حرية الفرد وضرورة الجماعة.

كما وكثيرة هي الخصائص التي أبرزها - من مفاعيل التاريخ - للعقل الديالكتيكي فهو: ليس جاهزاً، ويصنع عبر التاريخ، ولا يفرض نفسه على الوقائع (كما مقولات كانط على الظواهر). إن الديالكتيك مغامرة فردية دون تخطيط

سابق، ولا قوانين تحكمه سوى قوانينه بذاته، وإذا ما وجدت (كما ذكر إنجلز)، ويعمل على نسج وحدة الداخل والخارج، بالنسبة للإنسان، بين الفرد والجماعة.

كما لم يجرِّدْه من صفات رومانسية، وفي عدة تعبيرات وردت، (تشابيه مبالغة في نزف الدم: "الواقع ينزف دماً بين يدي الفاعل"!) فالعقل الديالكتيكي لا يتجلّى إلّا لشبيهه: ولن يظهر إلا لمن يحبه، (مشابهة لأقوال عن السيد المسيح "سوف أظهر لمن يحبني"، كيركيغارد). (بحسب آراء في قراءات نقدية وعلى تقديراتها الخاصة).

د- وماذا بعد؟ نقطة الاختلاف، بل الافتراق المركزية، أي إنسانية الإنسان، هي التي أبعدت جان بول سارتر عن ماركس، لقد تحولت الممارسة (praxis) التي اهتم بها ماركس، بما تعنيه فقط، إلى محطّ اهتمام كامل لفرادتها بذاتها عند سارتر. فلم ينسَ الفردَ تائهاً في الجماعي بل كما يقول، "يدخل فيّ ويخرج منيّ" (particularisation du collectif)، وذاك ما يراه في بودلير، وفي "أسئلة المنهج" عن فلوبير (idiot de famille)، فالوسيط، بين الطبقة العالمية والفرد نفسه، أبعد عن التقوقع في قوالب جاهزة، بل يصبو للتلاقي بين الفرد الحقيقي وواقعه التاريخي. لقد ضغطت الجمودية (المَوَات inertie) على الحرية، وحتى لا نقع في "جهنم هي الآخر"، كما يرى المفكر الفرنسي المعاصر

"ألبير جاكار"؟(*)، أي حتى لا يحجز الإنسان مع الآخرين؛ نرى المشترك بين البشر، التبادلية، فتصبح الممارسة فاعلة ومنتجة. وحقيقة الاعتراف بالآخر لا تكون بإلغائه، إذا ما كنت أصبو لغاياتي، فموت الآخر يعيق مشروعي، لذا فالحل هو في أول خطوة للّقاء مع الآخر. أما في العملاني-الميت (pratico-inerte) فيَراها ريمون آرون في "الحرية الدابقة في الموات كتعبير عن ممارسات أخرى..."، فيما الكائن الواعي-اللاغي هو كمرحلة من عمل الممارسة. ويحصل نوع جديد من الاستلاب بالانخراط الاجتماعي (socialisation) عندما تطأ الممارسةُ المجالَ الاجتماعي، فمطبّ الجمود يقيِّد الممارسة: يلغي الحرية والإبداع، ليهبط بها إلى جحيم المعيوش اليومي. أما في الجمودية الماركسية، التي يبدأ معها العنف بسبب العقم (كموميا)، فهي توصل إلى التشييء وكأنها لا تتخطى!. كل ذلك دفع سارتر للبحث عن إمكانية شملنة التاريخ، والقدرة على تخليص الممارسة وحريتها، من الانزلاق نحو لزاجة (دباقة) العملاني-الميت والاستلاب وحتمية التجمع! ولقد حاول سارتر السعي إلى التآخي، بعدما وجد أن العامل صار فكرة أفلاطونية، وليس كائناً حقيقياً،

(*) حوار مع جاكار: أجراه في باريس د. محمد نعمة، خاص لمجلة "مدارات غربية" (متخصصة في ترجمة وتعريب منجزات الفكر الغربي) العدد 9، شتاء 2006. بيروت. ص.ص 8-13.

فالأخوّة هي المناقبية الوحيدة للخلاص من دموية العنف، بعد حديثه عن البروليتاريا والكشف عن الاستلاب، في محاولة القوطبة على العنف التاريخي، باتجاه الاتحاد[15].

أما حول إبقاء حركة المجتمع الديالكتيكية، التاريخية والمادية قائمة على الصراع، في انقسام طبقي حاد، فيسلّم سارتر للماركسية فقط بهذا التمايز بين الطبقات، على أساس الوظائف في تقسيم العمل، فتصل شرائح من ذات الطبقة العاملة لتكون من القادة (البيروقراطية)، حيث مقتضيات العمل تفرض ذلك، مخفّفاً الدرجة من الصراع إلى الاختلاف. ويرى سارتر أن قضية "صراع الطبقات"، وهي الأساس لقيام ديكتاتورية البروليتاريا لدى الماركسية بهدف إزالة الطبقات وحتى اضمحلال الدولة؛ فلا ضرورة لها، لأن القلق والتوتُّر، والخلاف داخل الطبقة، ومع خارجها من الطبقات الأخرى (البورجوازية)، يمكن حلّه دون الوصول إلى حدّ الانفجار، رغم أنه لا يعفي الرأسمالية من الظلم والعبودية، فهو لا يصل مع ذلك لمبرِّر قيام مجازر وحروب

---

(15) LIBERTE ET ALIENATION CHEZ JEAN-PAUL SARTRE, Mémoire de magistère en philosophie présenté par: (Dr.) AIDA J. GEBRAEL sous la direction de Dr. ISABELLE GHANNAM. Université Libanaise - Fanar - (BEYROUTH) octobre 1981.
بتصرف، وبالعودة إلى:

على أساس طبقي بالضرورة، بل على أساس المصالح. ويمزج ما بين إنجلز ودوهرينغ، عندما يدافع عن الأخير الذي لم يرَ كما رأى الأول أن السبب الاقتصادي وليس السياسي، هو أساس الصراع الطبقي.

وعلى كل حال نستشف أن سارتر خفّف من غلواء الماركسية، وإن جاءت بعض النتائج إلى جانبه (بعد انهيار الاتحاد السوفياتي) في الظروف التاريخية الحديثة، لكنه حفظ لها الديالكتيكية المعقولة. فيما ظل يراها فلسفة إنسانية تحتاج لترميم، دون أن تبقى في جمودية ودوغمائية، فاستدخل واستبطن فيها وجوديته.

وبدورنا نسأل: هل في النظريات المستجدة من حقيقة "لنهاية التاريخ"؟ (جمودية عند الديموقراطية). وهل تحوّلَ صراع الطبقات إلى "صراع الحضارات"؟. إننا نعيش الصراع بأوجهٍ عدَّة، خاصة العنف كحلّ جذري لمواجهة العنف، وكما كان أسماه سارتر، الضد-عنف، أي اللجوء إلى نفس الأسلوب، أي سلب للسلب أو نفي للنفي للوصول إلى حالة إيجابية، لملامسة وقف العنف باتجاه بناء مصالحات إنسانية، يبدو أنها لا تدوم حتى تتحول ردّات الفعل، التي تستأنف وتسترجع إلى فعل مضاد جديد، في دورانية جدلية كان يعتبرها سارتر عنف-الممارسة وعنف-الكيان، ولا يمكن تداركها سوى بالاستقواء عليها وعبر استعادة الإنسان لإنسانيته، بعيداً عن تشييئه البغيض وعبر الحرية الفردية

المنتهكة، حتى في الجماعي الشمولاني، وفي الجماعي المنضوي تحت لواء الليبرالية المتوسِّعة (المتوحشة)، لجهة الاستغلال الاقتصادي، وفي ظاهرة الاستعمار التي تتستَّر بمظاهر أخرى، حديثاً!.

هـ- ولا تفوتنا تداعيات الندرة من عنف اكتسى طابعاً آخرَ هو "الإرهاب" الذي يضرب في أرجاء عدة من المعمورة، تارةً باسم تخليص البشر من الوصاية أو الاحتلال، وطوراً في العودة إلى الجذور السالفة وإلى النقاوة للفكر، خاصة الديني منه لتنظيم شؤون وأعمال البشر المختلفة، وفي هذه الحال، تكون دورانية من نوع آخر تتحضّر في كافة الحقول الإنسانية لمواجهات أدمى وأقسى، بل تصل إلى حدٍّ حروب عالمية متنقلة تجرّد فيها شتى أنواع الصراعات والأسلحة. والشواهد تبقى أمام ناظرَيْنا مخيفة بل مرعبة، وتدعو إلى الكثير من الرَّيبة بما يدَّعي الإنسان زيفاً، الدفاع عن الحقوق الإنسانية عموماً، فيما لا يزال الفقر مستوطناً، وآلة الحرب تبحر وتطير وتعبر الجهات الأربع للمعمورة دونما وازع.

و- بعد هيغل، تطور العقل الديالكتيكي بطريق مغاير (تقول الماركسية إنها أوقفت الديالكتيك على قدميه، بعد أن كان على رأسه). ثم جاء سارتر ينتقده بدوره، وليبث الروح فيه ثانية، مستعيناً بوجوديته التي انطلق معها يستقدمها لإيجاد

موطئ قدم لحريته. وبعد رحيله بمدة قصيرة وإذْ بالعالم ينقلب مجدداً إلى الأممية المختلفة ليأتي بمفهوم مناقض، من عالم الرأسمالية الليبرالية "المتوحشة"! باسم "العولمة"، فبقي المشروع السارتري أسير النظرية، في الحفظ، لكن ذلك لا يفتّ من عضده ولا يجعله "طي النسيان"، فرد العنف لا يكون بعنف غير مبرر أو أشرس منه، ولا نقيض الحتمية التاريخية يكون بإنزال الحرية في مظلّة من السماء كقدر مُنْزَل، ولا التخلف والجهل يُقضى عليهما بأسباب التقانة وعلومها الحديثة، وبنقل قوالب جاهزة للديموقراطية في مواجهة عنف الإرهاب، فالسؤال لا يزال هو هو، عن "الفرد البشري المتعيِّن في صراعه المأساوي مع الحياة والموت.. كائن يتعيّن عليه أن يصنع كيانه وماهيته بذاته، وفقاً لسارتر"[16].

وإن كان لبني البشر تدخل في صناعة الموت أو تدمير الحياة، فإن السلام يقتضي حرية حقّة، ليُفضي لإعمال الفكر والتركيز للإجابة على ذلك السؤال: "ما هي الكينونة"؟ (هايدغر).

لقد تواصل تصاعد العنف واستشرى حتى الإرهاب، وإن

---

(16) د. نصار ناصيف، مقالة في الوجود، قراءة نقدية في مسيرة ذاتية فلسفية، دار النهار للنشر، بيروت ط1، تشرينالأول ، 2001، ص 71.

ارتفعت رايات التبشير بالحرية والديموقراطية، ففي تاريخ البشر "المحرك في نهاية المطاف ليس سوى الحرية"[17]. حيث لا يزال التطور البشري مدفوعاً نحو غاية أخيرة وواحدة، لكننا نرى العالم المستقوي بقوته يزيِّن صورة ديموقراطيته هو كما عرفها، كي تظهر "الدولة العمومية المتجانسة" في "نهاية التاريخ" إذا كانت هي الأسمى كما يراها الدكتور ناصيف نصّار، وتستخرج النتائج المترتبة على ذلك، آخذة في عين الاعتبار مشكلات العولمة ومخاطرها... إنها من دون شك أكمل نسبياً من الأشكال السابقة لها"[18].!

إلى أي مدى سيبقى مشروع سارتر بعيد المنال، وهل سنبقى أسرى ما يجري، أم ستحصل مفاجآت ومشاريع أخرى؟!.

ز- استرعت الانتباه عودة الجدل حول فكر سارتر وممارسته، كما دوره. وعاد النقاش إلى الإعلام كذلك، وفيما ردّ إليه اعتباره فقد هوجم وبشراسة قصوى. كما ظهرت كتب عنه تراوحت بين الموضوعية والتهجّم عليه منها: "سارتر بمواجهة الظاهراتية". فانسان كودربيتر (بلجيكي)

---

(17) د. نصار، ناصيف، باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، بيروت. ط1، تشرين الثاني 2003، ص 315.

(18) م.ن.، ص 313.

منشورات أوزيا. (696) صفحة و "ولادة ظاهرة سارتر" بإشراف انغريد كالستر (ألمانية) منشورات سِوي (368) صفحة.

كما لفتت النظر مقالات صحفية(*)، أعادت بطرحها تساؤلات عدة، عن أسباب نجاح سارتر الذي حصده، وكانت ركزت على ذاك العنوان الموازي للندرة وفي إعادة تجميع كتاباته، كما فعلت انغريد كالستر، في جامعة ايشتات (ألمانيا).

ثم كتاب ارونسون، "كامو سارتر"[19]، الذي حاول إضفاء طابع الموضوعية عليه، بالمقارنة بين العملاقين المذكورين، لكنه تحيّز لكامو، مع عدم إغفال سارتر الداعي للثورة وللعنف! ورغم يساريتهما التي افترقت بافتراقهما، والخصام بسبب نزوع سارتر لدعم الشيوعية في مراحل

(*) منها: مقال في الصنداي تايمز "كلتشر"، نشرته جريدة السفير، اللبنانية، ترجمة صفوات حيدر الثلاثاء 30/ 3/ 2004 ص 18. عن كتاب رونالد ارونسون: "كامي سارتر"، حمل العقال عنوان "صراع العمالقة"، كامو سارتر... أيهما أدار مقعده للتاريخ؟".
ومقال بمتابعة ابتسام خير الدين (في صحيفة لبنانية) حمل عنوان: "لماذا فازت الوجودية... بذلك الموقع؟"، في 4/ 7/ 2001، مترجماً.

(19) ارونسون، رولاند، "كامي وسارتر"، ترجمة شوقي جلال، الكويت، ديسمبر 2006. سلسلة عالم المعرفة، العدد 334.

محددة، ليصبح "الرفيق"، "ربما بهذا المعنى من الالتزام أنه أدار مقعده المسرحي في اتجاه التاريخ".

واعتبر كتاب سولال: "جان بول سارتر"[20]، بأنه النموذج والممارسة.

وفي كتابات تعود لزيارة سارتر إلى مصر، كنوع من دراسة نقدية، صدّرها الدكتور حسن حنفي لكتاب سارتر: "تعالي الأنا (موجود)"[21] يعتبر أن سارتر انخرط في مشروع الإنسان الحي العائش، لأنه "لا يوجد عمل فلسفي إلا وله دلالة حضارية"، كما ساهم في رؤيته لأزمة الوعي الأوروبي، وقد سعى لإيجاد عالمه الخاص.

أما أشرس نقد وُجّه إلى "نقد العقل الديالكتيكي"، فقد شنّه كلود ليفي شتراوس، في كتابه: "الفكر البرّي"[22]. فخصّص فصلاً لسارتر، حاول فيه نسف فكره متسائلاً بداية: "إلى أي مدى يستطيع أن يقدم نفسه كفكر جدلي؟".!.

---

(20) سولال، آني كوهن، جان بول سارتر، ترجمة الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت ط1، كانون الثاني 2008

(21) سارتر، جان بول، "تعالي الأنا موجود"، ترجمة (وتقديم وتعليق) الدكتور حسن حنفي، دار التنوير، بيروت 2008.

(22) شتراوس، كلود ليفي، "الفكر البري"، ترجمة (وتعليق) الدكتور نظير جاهل، المؤسسة الجامعية (للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.

ويوازي شتراوس بين "العملاني-الميت" وبتر سارتر مجتمعه الخاص عن باقي المجتمعات! عدا عن مغالط مشروع سارتر "في الأنثروبولوجيا"، وإلى تناقض سارتر حول "التاريخ" وصناعته ومبالغاته عنه، فالتاريخ ليس لذاته "بل التاريخ بالنسبة لنا أو لي". وعن الممارسة (البراكسيس) وليستطيع أن يحمي نفسه، لا بد من وجود الفكر أولاً.

آخر صفحة غلاف خارجي
لِـ "نقد العقل الديالكتيكي I"

"أهناك حقيقة للإنسان؟

أحد - حتى ولا التجريبيين - لم يستطعْ أن يدعو عقلاً، المنظم السهل - مهما كان - لأفكارنا. بالنسبة "لعقلاني"، هذا المنظم يعيد إنتاج أو ينشئ (يخلق) نظام الكون (الوجود).

فالعقل، إذاً، هو علاقة الشمولية التاريخية، والحقيقة المشملِنة أن توجد، وإذا كانت هذه العلاقة حركة مزدوجة، في المعرفة والكون (الوجود)، سيكون مشروعاً تسمية هذه العلاقة المحركة عقلاً؛ إن هدف بحثي سيكون إذاً، إثبات إذا العقل الموضوعاني للعلوم الطبيعية هو إياه تماماً الذي نجد في الاتساع الأنثروبولوجي، أو إذا المعرفة، وتفهم الإنسان للإنسان يستتبع ليس فقط طرائق متخصصة (نوعية) بل عقلاً جديداً، أي علاقة جديدة بين الفكر وغرضه. بكلمات أخرى، أهناك عقلٌ ديالكتيكيٌ؟

ج.ب. سارتر"

ببيلوغرافيا

1- المصادر

- Sartre. J-P. Critique de la raison dialectique. Tome I. Éditions Gallimard Paris, 1985.
- Sartre. J-P. L'Etre et le Néant - Essai d'Ontologie Phenoménologique. ?ditions Gallimard, 1943. (reproduit, impression S.E.P.C. France 1991).
- سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966.
- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983.
- سارتر، نظرية في الانفعالات، ترجمة د. سامي محمود علي وعبد السلام القفاش، دار المعارف، مصر، 1965.
- سارتر، الغرفة (وقصص أخرى) ترجمة د. سهيل ادريس، دار الآداب، بيروت، ط2، 1988.
- سارتر، الكلمات، ترجمة خليل صابات، دار شرقيات، القاهرة، 1993.

- سارتر، الجدار، دار عويدات، ط1، بيروت، 1982.
- موريس كرانستون، سارتر، ترجمة مجاهد مجاهد، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983.
- جان بول سارتر، معنى الوجودية، (اعلام الفلسفة الوجودية): دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).
- سارتر، تعالي الأنا موجود، ترجمة (وتقديم وتعليق) د. حسن حنفي، دار التنوير، بيروت 2008.
- Jeanson Francis: Sartre par lui-même ?crivains de toujours Paris 1995.
- Jean-Paul Sartre répond. Entretien réalisé par Bernerd Pingaud. L'ARC, No. 30 (numéro special sur Sartre).

2- المراجع

- ماكوري جون، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (مراجعة د. فؤاد زكريا) العدد 58 (سلسلة عالم المعرفة)، اكتوبر (تشرين الأول) - الكويت 1982.
- نيقولو ميكيافيللي، الأمير، دار الآفاق الجديدة، بغداد، 1988.
- ماركس كارل، رأس المال، مجموعة أجزاء، (1-2)، دار ابن خلدون، بيروت 1981.
- ماركس، إنجلز،التنظيم الشيوعي (البيان الشيوعي:

المانيفستو) ترجمة العفيف الأخضر، دار القدس، بيروت، 1974.

- جماعة من الأساتذة السوفييت، المادية الديالكتيكية، دار الجماهير، دمشق، ط4، 1978.
- ستالين، أسس اللينينية، حول مسائل اللينينية، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت (د.ت).
- إنجلز فريدريك، نظرية العنف (ضد دوهرينغ)، ترجمة محمد عيتاني، دار ابن خلدون، بيروت ط1، أيار 1975.
- د. إمام عبد الفتاح إمام، جدل الإنسان، (تطور الجدل بعد هيغل) الكتاب، دار التنوير، بيروت، ط1، 1994.
- ماركوز هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط4، 2004.
- د. زيناتي جورج، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993.
- د. الساعاتي حسن و د. عبد الحميد لطفي، دراسة في علم السكان، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.
- د. أبو عيانة فتحي، جغرافية السكان، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1980.
- د. زكي رمزي، المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة، (سلسلة عالم المعرفة الشهرية، العدد 84) كانون الأول (ديسمبر) 1984 - الكويت.

- فوكوياما فرانسيس، نهاية التاريخ، ترجمة د. حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت (د.ت).
- هنتغتون صموئيل، صدام الحضارات، (للعربية) أبو شهيوة وخلف، الدار الجماهيرية، ليبيا، مصراته، ط1 - 1999.
- سعدي محمد، حول صدام الحضارات، افريقيا الشرق، المغرب 2006.
- هويزبوم أ.ج.، دراسات في التاريخ، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار المدى بيروت 2006.
- د. نصار ناصيف، مقالة في الوجود،قراءة نقدية في سيرة ذاتية فلسفية، دار النهار للنشر، بيروت ط1، تشرين الأول، 2001.
- د. نصار ناصيف، باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة، بيروت، ط1، ت2، 2003.
- شتراوس، كلود ليفي، الفكر البرّي. ترجمة (وتعليق) د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.
- ارونسون رونالد، كامو وسارتر، ترجمة شوقي جلال (سلسلة عالم المعرفة) العدد 334 - مطابع وزارة الثقافة (حكومية)، الكويت، ديسمبر 2006.
- سولال-كوهن آني، جان بول سارتر، ترجمة الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحد، بيروت، ط1، كانون الثاني (يناير)، 2008.

- تاج العروس من جواهر القاموس، السيد الزبيدي ج 14 تحقيق عبد العليم الطحاوي، الكويت، 1974.
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3، 1994.
- المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، (د.ت)
- المعجم الوسيط، عدد من المختصين، بيروت (د.ت)
- موسوعة لالاند (André Lalande) تعريب د. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط1، 1996- 3 أجزاء.
- الموسوعة الفلسفية العربية، 3 أجزاء، معهد الإنماء العربي، رئيس التحرير د. معن زيادة، بيروت، ط1، 1988.
- معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987.
- جاكار ألبير، حوار: د. محمد عماد الدين نعمة،في باريس، مجلة "مدارات غربية" (دورية متخصصة في ترجمة وتعريب منجزات الفكر الغربي) العدد 9، شتاء 2006 - بيروت.
- (مجلة) عالم الفكر، جان بول سارتر (عدد خاص عن سارتر) - 2 المجلد 12، يوليو، أغسطس، سبتمبر 1981، وزارة الإعلام - الكويت.
- (مجلة) فلسفة، جمعية تعاونية اللقاء الفلسفي، العدد

الأول، السنة الأولى، بيروت، خريف 2003.
- (مجلة) الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، رقم 114-115 بيروت، ربيع-صيف 2000.
- مقالة: "صراع العمالقة بين كامو وسارتر، أيهما أدار مقعده للتاريخ"، ورد عن: كلتشر، الصنداي تايمز، نشرته جريدة السفير اللبنانية، ترجمة صفوان حيدر، عدد الثلاثاء 30/ 3/ 2004، ص 18.
- مقالة: "لماذا فازت الوجودية...: عذاب الاحتلال يصنع نجاح سارتر..."، في صفحة الثقافة (صحيفة عربية)، متابعة ابتسام خير الدين.
- (Dr.) GEBRAEL AIDA LIBERTE ET ALIENATION CHEZ JEAN-PAUL SARTRE, Mémoire de magistère en philosophie sous la direction de Dr. ISABELLE GHANNAM. Université Libanaise-Fanar-(BEYROUTH) oct. 1981.
- د. عكرة .أدونيس، مادة عنف، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، مجلد 1، ط1، 1986.

المحتويات

إهداء 7

المدخل 9

المقدِّمة 15

نظرة عامة إلى أركان الموضوع: الندرة والعنف وسارتر 28

القسم الأول

الندرة والعنف

في نقد سارتر للماركسية

الفصل الأول: الندرة ونمط الإنتاج الإنساني:
أثرها على الإنسان والمادة 73

الفصل الثاني: العنف وعلاقات الإنتاج الإنسانية
أثره في الإنسان والمادة 137

القسم الثاني
مشروع سارتر ومقاربات حديثة

الفصل الأول: مشروع سارتر لترميم الماركسية:
ممارسة البشر ومواجهة الندرة 187
الفصل الثاني: مقاربات في تداعيات الندرة والعنف 244
خاتمة: استنتاج تقريبي أو استيضاحات 294
بيبلوغرافيا 319



... يقول سارتر: لا نريد أن نرفض الماركسية باسم طريق ثالث أو مذهب إنساني مثالي بل أن نستعيد الإنسان داخل الماركسية، لأن المكان الفارغ ذاك هو مكان الإنسان نفسه. لقد استبعدت الماركسية ذلك الإنسان الفاعل والباحث، وهو محرِّك الدراسة (حذف السائل والإبقاء على المسؤول). هذا النقص الفادح، حيث أن الماركسية تُسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان، بينما تقتصر على وصف الحقيقة الإنسانية المجرّدة لتصل لأنتروبولوجيا جوفاء، لا إنسانية! يريده سارتر إنساناً باحثاً وليس موضوعاً فقط، وصانعاً للتاريخ، وإن كان موضوعاً للمعرفة، فهو ذات فاعلة ومعاً داخل جماعة وخارج أخرى.

احمد فقيه

- **كاتب صحافي وإعلامي. وناشط في عدد من مؤسسات المجتمع المدني.**
- **يمارس التعليم منذ ثلاثة عقود ونيّف.**
- **حاصل على دراسات عليا في الفلسفة والاجتماع.**

له: • الفكر التربوي عند السيد عبدالحسين شرف الدين (دراسة جامعية)

• كتابات، تحقيقات، شارك في دراسات وندوات عديدة.



